

هَارِيّ بَرَجِسُون

الأعمال الفلسفية الكاملة

ترجمة: دكتور سامي الدروبي نصير: محمد عناني

مراجعة: دكتور عبد القادر القط



برجسون، هنرى، ١٨٥٩ - ١٩٤١ .

الأعمال الفلسفية الكاملة/ ترجمة سامي
الدروبي؛ تصدير محمد عنانى؛ مراجعة عبد
القادر القبط . - القاهرة: الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ٢٠٠٧ .

٢٤٨ ص ؛ ٢٠ سم .

تدمك ٢ ٨٤٩ ٤١٩ ٩٧٧

١ - الفلسفة الغربية

٢ - برجسون، هنرى، ١٨٥٩ - ١٩٤١ - الأعمال
الكاملة

(أ) الدروبي، سامي (مترجم)

(ب) عنانى، محمد (تصدير)

(ج) القبط، عبد القادر (مراجع)

(د) العنوان :

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠٠٨ / ٣٩٢٨

I.S.B.N - 977 - 419 - 849 - 2

هزري برجسون

الأعمال الفلسفية الكاملة

ترجمة: دكتور سامي الدروبي
نصير: دكتور محمد عثمان
مراجعة: دكتور عبد القادر القط



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٨

تصانيف

اشتهر هنرى برجسون ، الفيلسوف الفرنسى (١٨٥٩ - ١٩٤١) بين قراء العربية بمذهب «الديمومة» أى اعتبار الزمن امتداداً متصلأ لا فواصل فيه ، وبمذهب «تيار الوعى» (الذى كان يطلق عليه حتى عهد قريب «تيار الشعور») الذى يرصد حركة الوعى داخل النفس والذهن باعتبارها حركة دائمة متصلة ، والعلاقة واضحة بين المذهبين ، وإن كان الأخير قد أثر تأثيراً كبيراً فى تفكيرنا النقدى أى فى النقد الأدبى بعد أن تأثر به كتاب الرواية المحدثون فى الغرب وتأثرتا به فى الوطن العربى أيضاً ، كما اشتهر برجسون بيننا - كتاب المسرح ونقاده - بنظريته عن «الضحك» (وعن الكوميديا) وإرجاعه العامل الأول إلى «الصفة الإنسانية» وأظن أن دراسته عن الكوميديا قد ترجمت إلى العربية ، وأما بين المتخصصين فى الفلسفة فقد اشتهر بنظريته عما يسمى «بالدافع الحيوى» ، وقد ترجمها بعضهم باسم «النازع الحيوى» (élan vital) ومعناه أن فى حياة الأحياء دافعاً يدفعهم إلى الإبداع والتطور ، وهو مذهب لا يزال يثير الخلاف بين المحدثين ، فبعضهم يفسره فى إطار الإيمان الروحى للفيلسوف - على نحو ما يتضح فى كتاباته الأخرى - وبعضهم يفسره فى إطار العلوم الطبيعية دون أن يجد الفريقان نقاط التقاء «مريحة» .

ولقد خصص النقاد كتباً كثيرة للحديث عن «تيار الوعي» بصفة خاصة ، وأجريت البحوث الأكاديمية التي تربط بين هذه النظرية وبين الرواية الأدبية الحديثة ، ومنها ما كتب عن نجيب محفوظ الذى فاز مثل برجسون بجائزة نوبل ، ولكن القارئ العربى مازال يفتقر إلى نصوص برجسون نفسها ، ومازال يعتمد على ما كتب عنه لا على ما كتبه الفيلسوف نفسه ، ومن ثم رأت مكتبة الأسرة أن تسد هذه الثغرة هذا العام (٢٠٠٢) بتقديم مجموع دراسات برجسون ومحاضراته التى تشكل فيما بينها منهجاً متكاملًا يربط بين شتى الأفكار التى استقها الباحثون والأدباء من برجسون .

ولد برجسون فى باريس عام ١٨٥٩ ونشر فى عام ١٨٨٩ عمله الأول بعنوان :

Essai sur les données immédiates de la Conscience

وقد ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩١٠ بعنوان «الزمن والارادة الحرة : دراسة فى المعطيات المباشرة للوعي» أى أن المترجم الانجليزى أضاف العبارة الأولى إلى العنوان الأصلى لتنبيه القراء إلى موضوع البحث ، وما لبث هذا العمل أن حظى باهتمام مفكرى القارة الأوروبية فى مطلع القرن ، وسرعان ما ترجم عمله الثانى بعنوان :

(Essai sur la relation du corps à l'esprit, 1896)

إلى الإنجليزية بعنوان مقتضب هو المادة والذاكرة عام ١٩١١ ، وهو الذى كان يطعن فيه فيما يسمى « بالحتمية العلمية » (Scientific determinism) وكان من ثم بمثابة من يسبح ضد تيار العلم الطبيعى فى القرن التاسع عشر ، فاكسب سمعة زائعة ، وتتضمن فصول هذا الكتاب دراسات متعددة تشرح وجهة نظر هذا الفيلسوف فى العلاقة بين الجسم والروح ، وفى عام ١٩١١ تُرجم إلى الإنجليزية أيضاً كتابه الأشهر « التطور الخلاق » (وكان قد وضعه بالفرنسية عام ١٩٠٧) وفيه يبدو من انصار نظرية « الخلق المستمر » التى عرفها علماء الكلام فى التراث العربى ، ولكنه يستند فيها إلى فكرة الديمومة تحديداً ، ويوحى فى تضاعيف حججه بأن العامل الأول هو الدافع الحيوى . كما ترجم إلى الإنجليزية فى عام ١٩١٣ كتابه الذى كان قد وضعه قبل عشر سنوات بالفرنسية بعنوان مقدمة للميتافيزيقا . - وهذه هى الكتب التى عرفناها له ومبلغ علمى أنها لم تنح جميعاً للقارئ العربى .

وقد فاز برجسون بجائزة نوبل - كما قلت - عام ١٩٢٧ ، وظل يعمل أستاذاً فى كوليج دى فرانس حتى عام ١٩٢١ ، ثم تقاعد وتوفى عام ١٩٤١ ، بعد أن أثر تأثيراً كبيراً فى مسار الفكر الفلسفى والأدبى .

والله من وراء القصد ،

د. محمد عنانى

تقديم

يريد أصدقاؤنا ، منذ زمان بعيد ، أن نجمع فى كتاب واحد ، هذه الدراسات التى ظهرت فى مجموعات شتى ، وأصبح معظمها لا يمكن العثور عليه . وكانوا يلفتون نظرنا إلى أن أكثر هذه الدراسات قد ترجم وطبع كراسات مستقلة فى بلدان مختلفة : فأحداها (وهى المدخل إلى الميتافيزياء) أصبحت فى متناول الجمهور فى سبع لغات أو ثمان إلا الفرنسية . ومنها محاضرات ألقيت فى الخارج ، ولم تنشر بفرنسا . ومنها محاضرة القيت بالإنجليزية ، ولم تظهر بالفرنسية أبدا .

لذلك قررنا الشروع فى طبعتها ، وهو أمر طالما نصحنا به فى كثير من التطف . وستألف المجموعة من مجلدين : يضم أولهما أبحاثا تتناول مسائل معينة من علم النفس والفلسفة ، وترتد جميعها إلى مسألة : الطاقة الروحية ، فأسمينا الكتاب بهذا الاسم . ويحتوى الثانى على أبحاث تتصل بالمنهج ، مع مقدمة تشير إلى أصول هذا المنهج ، والطريق المتبع فى تطبيقاته .

هنرى برجسون

الطاقة الروحية

هنري برجسون

الأعمال الفلسفية الكاملة

الشعور والحياة

محاضرة هكسلى^(١) ، أُلقيت فى جامعة برمنجهام فى أيار (مايو) ١٩١١

حين تكون المحاضرة مهداة إلى ذكرى عالم من العلماء ، فقد يضايق المحاضر اضطرابه الذى يعالج موضوع كان يمكن أن يعنى هذا العالم بعض العناية . ولكن لا أشعر أمام اسم هكسلى بأى حرج من هذا النوع . بل لعل التسوية ههنا أن تعثر على موضوع كان يمكن أن لا يعنى هذا العقل الجبار الذى يعد من أوسع ما أثبتت إنجلترا خلال القرن الأخير من عقول . ومع ذلك بدا لى أن هذه المسألة الثلاثية ، مسألة الشعور والحياة والعلاقة بينهما . كان لابد أن تفرض نفسها أكثر من غيرها على عالم طبيعى كان فيلسوفا . ولذا كنت . من جهة ، لا أعرف بين المسائل مسألة تفوقها شأننا ، فقد وقع عليها اختيارى .

(١) أُلقيت بالإنجليزية . وظهرت بهذه اللغة بعنوان «الحياة والشعور» ، فى «مجلة هيرت» ، تشرين الأول ١٩١١ ، وأعيد طبعها فى مجلد بعنوان «بحوث فى ذكرى هكسلى» ١٩١٤ . والنص الذى ننشره هنا هو تارة ترجمة للمحاضرة الإنجليزية ، وتارة توسيع لها .

غير أنى حين أقدم على هذه المسألة لا أجرؤ كثيراً أن أعتمد على معونة المذاهب الفلسفية . فإن الذى يقلق سواد الناس ويؤرقهم ويعذبهم لا يحتل المكان الأول فى تأملات الميتافيزيائيين . من أين جئنا ؟ وما نحن ؟ وإلى أين المصير ؟ تكلم أسئلة حيوية سرعان ما نواجهها لو كنا نتفلسف دون أن نمر بالمذاهب الفلسفية . إلا أن الفلسفة المقرطة فى التمذهب تضع بيننا وبين هذه المسائل مسائل أخرى ، فتقول لنا : «ألا يجب عليكم ، قبل أن تبحثوا عن الحل ، أن تعرفوا كيف تبحثون عنه ؟ ادرسوا أولاً آلية فكركم ، وفندوا معرفتكم ، ثم انقدوا نقدكم ، فإذا تحققت من قيمة أداتكم ، رأيتم أين تستعملونها بعد ذلك» . إلا أن هذه اللحظة لن تأتى وا أسفاه . وما أدرى وسيلة لمعرفة المدى الذى نستطيع بلوغه ، إلا أن نبادر إلى الطريق ، ونأخذ بالسير . فإذا كانت المعرفة التى ننشدها مفيدة حقاً ، وكان عليها أن توسع فكرنا ، فإن كل تحليل تمهيدى لآلية الفكر لن يزيد على أن يبين لنا استحالة الوصول إلى مثل هذا المدى ، لأننا نكون قد درسنا فكرنا قبل ذلك التوسع . إن تفكير الفكر فى ذاته قبل الألوان ، يشبط العزم عن المضى ، بينما هو إذا أمعن فى المسير اقترب من الغاية ، بل أدرك أن الحواجز المذكورة لم يكن معظمها إلا سراباً . . . ولكن هب الميتافيزيائى لا يدع الفلسفة من أجل النقد ، لا يدع الغاية من أجل الوسائل ، لا يدع الفريسة من أجل الظل ، فإنه فى معظم الأحيان ، حين يصل إلى مسائل أصل الإنسان وطبيعته ومصيره ، يغض الطرف عن هذه المسألة ، ويتنقل إلى مسائل يراها أعلى منها ،

ويرى أن حل الأولى رهن بها : فيفكر فى الوجود بوجه عام ، ويفكر فى الممكن والواقع ، وفى الزمان والمكان ، وفى الروم والمادة ، ثم يهبط بعد ذلك ، درجة درجة ، إلى الشعور وإلى الحياة اللذين يريد أن ينفذ إلى ما هيتهما . ولكن من ذا الذى لا يرى أن هذه التأملات تكون عندئذ مجردة تماما ، وأنها لا تتناول الأشياء نفسها ، بل الفكرة البسيطة التى يكونها لنفسه عنها قبل أن يدرسها دراسة تجريبية ! غير أن الذى يحدو بالفيلسوف إلى التعلق بمنهج غريب هذه الغرابة هو أنه يرضى غروره ، ويسهل عمله ، ويوهمه بأنه يصل إلى معرفة نهائية . فلما كان يؤدى به إلى نظرية عامة جدا ، وإلى فكرة تكاد تكون فارغة ، فإن فى إمكان الفيلسوف دائما بعد ذلك أن يضع فى هذه الفكرة ، بنظرة خلفية ، كل ما تجيء به التجربة ، فيدعى عندئذ أنه استبقى التجربة بقوة التفكير وحدها ، وأنه شمل مقدما ، فى مفهوم واسع ، مفاهيم هى أضيق منه فى الواقع ، ولكنها الوحيدة التى يصعب تكوينها ، وينفع الاحتفاظ بها ، ويتم الوصول إليها بتعمق الوقائع . هذا ولما لم يكن ثمة شئ أسهل من التفكير تفكيراً هندسياً حول معانى مجردة ، كان فى وسعه أن يبنى فى غير عناء مذهباً كل شئ فيه متماسك ، يفرض نفسه بقوته وإحكامه . إلا أن هذا الإحكام آت من كوننا عملنا فى فكرة تخطيطية صلبة ، بدلا من أن نتبع حواشى الواقع المثنية المتحركة . أليست أفضل من هذا فلسفة أكثر تواضعا ، تمضى إلى الشئ رأسا ، بدون أن تهتم بالمبدأ الذى يبدو أن الشئ متعلق به . إن مثل هذه الفلسفة لن تطمع فى اليقين المباشر

الذى لا يمكن إلا أن يكون مؤقتا . بل ستمهل . فتكون صعودا تدريجيا إلى النور . تحملها تجربة ما تنفك تتسع ، إلى احتمالات ما تنفك تعلق ، متجهة بهذا اليقين النهائى حدا فى آخر المطاف .

وإنى لا اعتقد ، من جهتى ، أن ليس هناك مبدأ يمكن أن يستخرج منه حل كبريات المسائل استخرجا رياضيا . ولا أرى كذلك واقعة حاسمة تستطيع أن تقطع فى هذه المسألة ، كما هو الشأن فى الفيزياء والكيمياء . إلا إننى ألمح فى مناطق مختلفة من ساحة التجربة ، طوائف مختلفة من الوقائع ، لا تؤدى إحداها إلى المعرفة المشودة ، ولكن تدل على الاتجاه الذى نجدها فيه . وليس يخلو من قيمة أن يملك المرء اتجاهها ما ، فكيف إذا ملك عدة اتجاهات . إن هذه الاتجاهات لابد أن تلتقى فى نقطة . وهذه النقطة هى بعينها النقطة التى ننشد . أننا نملك منذ الآن عدداً من خطوط الوقائع ، لا تمضى بنا إلى المدى الذى نحب ، ولكننا نستطيع أن نمدها بالافتراض . وإنما أريد الآن أن أتابع معكم عددا من هذه الخطوط . إن كل خط من هذه الخطوط لا يؤدى بنا ، بمفرده ، إلا إلى الاحتمال ، ولكنها تفضى بنا ، لتلاقيها ، إلى عدد جم من الاحتمالات نشعر معه ، فيما أرجو ، أننا على طريق اليقين . وسنظل نقرب من هذا اليقين باستمرار ، بفضل جهد مشترك تتعاون على القيام به الإرادات الطيبة . فالفلسفة لن تكون بعد اليوم بناء يشيده فرد ، ولا مذهباً فلسفياً يقيمه مفكر ، بل ستحتمل وستقتضى إضافات وتصحيحات

وتنقيحات : تتقدم كالعلم الوضعى سواء بسواء ، وتنشأ هى الأخرى
بتعاون .

إليك الاتجاه الأول الذى سنسلكه . متى قلت روحا فقد قلت شعورا
قبل كل شىء ، فما هو الشعور ؟ لا شك أنكم تقدرون أنى لن أحاول
تعريف أمر هو على هذه الدرجة من العيان ، وعلى هذه الدرجة من دوام
الحضور فيما يعانيه كل منا . ولكنى أستطيع ، بدون أن أعرف الشعور
تعريفاً لا بد أن يكون أغمض منه ، أستطيع أن أميزه بصفة هى أظهر
صفاته ، فأقول إن الشعور يعنى الذاكرة قبل كل شىء . فلقد يعوز
الذاكرة اتساع ، وقد لا تشمل من الماضى إلا جزءاً يسيراً ، وقد لا تذكر
ألا الأمور التى وقعت منذ لحظة ، ألا أنه إما أن يكون هناك ذاكرة وإما
أن لا يكون ثمة شعور . فالشعور الذى لا يذكر من ماضيه شيئاً ،
وينسى نفسه بغير انقطاع ، يفنى ويحيا فى كل لحظة ، وهل يعرف
اللاشعور إلا بهذا ؟ حين كان «ليبتس» يقول عن المادة أنها «روح آتى»
كان يعتبرها ، شاء أم أبى ، غير شاعرة . فكل شعور إذن ذاكرة ، هو
بقاء الماضى فى الحاضر ، وتجمعه فيه .

ولكن كل شعور فهو استباق للمستقبل . انظروا إلى اتجاه فكركم فى
أى لحظة . إنه يهتم بما هو موجود ، ولكنه يهتم به فى سبيل ما سيوجد
فى الدرجة الأولى . إن الانتباه انتظار . ولا يكون شعور بدون شىء من
الانتباه إلى الحياة . فالمستقبل موجود : يدعونا إليه ، بل يجزنا جرا .

وهذا الجذب المستمر الذى يجعلنا نتقدم فى طريق الزمان هو السبب أيضاً
فى أننا نعمل دوماً . فكل عمل جور على المستقبل .

فذكر ما لم يعود موجوداً ، واستباق مالم يوجد بعد . تلکم هى
إذن الوظيفة الأولى للشعور . ولو كان الحاضر لحظة رياضية ، لما كان
ثمة حاضر بالنسبة إلى الشعور ، إن اللحظة الرياضية حد نظرى صرف ،
يفصل الماضى عن المستقبل . ولئن أمكن أن نتصور هذا الحد النظرى ،
فإننا لا نستطيع أن ندركه بحال . فحين يخيّل إلينا أننا بلغناه ، يكون قد
ابتعد عنا ، وإنما الذى ندركه بالفعل هو فترة من الديمومة متألّفة من
قسمين : ماضينا المباشر ، ومستقبلنا الوشيك . فعلى هذا الماضى نحن
متكونون ، وعلى هذا المستقبل نحن منعطفون . فالالتقاء والانعطاف هما
خاصة الكائن الشاعر . فقولوا ، إن شئتم ، أن الشعور هو الصلة بين ما
كان وما سيكون ، قولوا : إنه جسر ملقى بين الماضى والمستقبل ، ولكن
فيم يفيد هذا الجسر ؟ وما الوظيفة التى خلق لها الشعور ؟

لنستأمل ، فى سبيل الإجابة على هذا السؤال ، من هى الكائنات
الشاعرة ، وإلى أى مدى من الطبيعة يمتد ميدان الشعور ؟ وما ينبغى أن
نتطلب هنا البدهة التامة الصارمة الرياضية . وإلا لم نحصل على شىء .
إذ حتى نعلم علم اليقين أن كائناً ما شاعر ، لابد أن ننفذ فيه ، ونتحّد
معه ، ونكون إياه ؛ وإنى لأتحداكم أن تستطيعوا أن تبرهنوا لى ،
بالتجربة أو بالاستدلال ، على أنى ، أنا الذى أتحدّث إليكم الآن ، كائن

شاعر ، فقد لا أكون إلا آلة صنعتها الطبيعة فى براعة وحذق ، وجعلتها تذهب وتجيء وتلقى محاضرات . حتى الكلمات التى أعلن بها أننى شاعر قد تكون ملفوظة على نحو غير شعورى . ولكن لاشك أنكم تعرفون أن هذا غير محتمل ، إن لم يكن مستحيل . إن بينى وبينكم تشابهاً خارجياً بديهياً ، ومن وجود هذا التشابه الخارجى تستنتجون وجود تشابه داخلى . ولئن كان البرهان المستند إلى التشابه لا يؤدى إلى غير الاحتمال ، فقد يعلو الاحتمال فى كثير من الحالات إلى حيث يعدل اليقين عملياً . فلتتبع إذن دليل التشابه . ولنبحث إلى أين يمتد الشعور وأين يقف ؟

يقولون أحياناً : «إن الشعور مرتبط عندنا بدماع . فيجب أن نسد الشعور إلى الكائنات الحية التى لها دماغ ، وأن ننكره على من عداها» . ولكنكم سرعان ما تدركون فساد هذا الدليل . فلو صح أن نبرهن على هذا النحو ، لجاز أن نقول : «أن الهضم مرتبط عندنا بمعدة . وإذن فالكائنات الحية التى لها معدة تهضم ، وكل من عداها لا يهضم» . وهذا خطأ فادح . إذ ليس من الضرورى أن يكون للكائن الحى معدة ، بل ولا أعضاء ، حتى يهضم أن الأميب يهضم مع أنه ليس إلا كتلة هيولية لا تكاد تميز . ولكن كلما تعقد الكائن الحى وتكامل ، توزع العمل ، فأصبح للوظائف المختلفة أعضاء مختلفة ، وتركزت وظيفة الهضم فى المعدة أو قل بصورة أعم ، فى جهاز هضمى يتحسن عندئذ قيامه بعمله .

إذ لا يكون عليه أن يقوم بعمل غيره . فكذلك يمكننا القول أن الشعور مرتبط لدى الإنسان بدماع ولا شك ، ولكن ليس يتبع هذا أن الدماغ شىء لابد منه للشعور . وإذا هبطنا على سلم السلسلة الحيوانية ، رأينا المراكز العصبية تتبسط ، وينفصل بعضها عن بعض ، ثم رأينا العناصر العصبية أخيراً تختفى ، وتغرق فى كتلة جسمية قليلة التميز . أفلا يجب أن نفترض إذن أن الشعور الذى يكون فى قمة الكائنات الحية مرتبطاً بمراكز عصبية عظيمة التعقد ، يصاحب الجملة العصبية فى هبوطها ، وأنه ، حيث تذوب المادة العصبية فى مادة حية غير متميزة ، يتبعثر ويغمض ويقل ، ولكنه لا يزول زوالاً تاماً ؟ نستطيع أن نقول إذن : لعل كل كائن حى شاعر ؛ والشعور ، مبدئياً ، ملازم للحياة . ولكن هل هو كذلك واقعياً ؟ ألا يتفق أن يغفو أو أن يزول ؟ هذا محتمل . وإليك خطأ آخر من خطوط الوقائع سيفضى بنا إلى هذه النتيجة .

إن الشعور فى الكائن الحى الذى نعرفه أكثر من غيره ، يعمل بواسطة دماغ . فلنلقِ إذن نظرة على الدماغ الإنسانى ، ولنرى كيف يعمل . إن الدماغ جزء من جملة عصبية تحتوى ، عدا الدماغ نفسه ، على نخاع وأعصاب وغير ذلك . وفى النخاع أجهزة معبأة يحتوى كل منها على فعل معين معقد ، مستعد لأن ينطلق ، يحققه الجسم متى شاء ، كتلك الأسطوانات الورقية المثقبة التى يجهزون بها البيانو الميكانيكى ، فتحدد ، مقدماً ، الألحان التى ستعزفها الآلة . إن كل جهاز من هذه الأجهزة يمكن

أن يتحرك مباشرة بتأثير سبب خارجي ، فيحقق الجسم على الفور مجموعة من الحركات المتوافقة ، رداً على التنبيه الذى تلقاه . إلا أن هناك حالات لا يحصل فيها المنبه الخارجى ، من الجسم ، على استجابة مباشرة معقدة بعض التعقيد باتجاهه إلى النخاع رأساً ، بل يصعد أولاً إلى الدماغ ، ثم يهبط منه ، ولا يعمل جهاز النخاع إلا بعد أن يكون قد اتخذ الدماغ وسيطاً . فلماذا هذه الدورة ؟ وما لزوم تدخل الدماغ ؟ إننا نحزر ذلك فى غير عناء إذا نحن نظرنا إلى البنية العامة للجسم العصبية . ان الدماغ على اتصال بأجهزة عامة ، لا بهذا الجهاز أو ذاك منها فحسب . وهو يتلقى أيضاً منبهات من كل نوع ، لا هذا أو ذاك من المنبهات فحسب ، فهو إذن مفترق طرق ، يستطيع فيه الاهتزاز الآتى من أى طريق حسى ، أن يدخل فى أى طريق حركى . إنه موزع يقذف بالتيار الآتى من نقطة من الجسم إلى جهاز حركى ينتخب بإرادة . وإذن فقد اتضح أن ما يطلبه المؤثر من الدماغ حين يدور هذه الدورة إنما هو تشغيل جهاز حركى ينتخب انتخاباً ، لا يخضع له خضوعاً . إن النخاع يحتوى على عدد كبير من الأجوبة الجاهزة ، يرد بها على السؤال الذى يمكن أن تطرحه الظروف . وتدخل الدماغ يكون باختيار جواب من هذه الأجوبة هو أنسبها . فالدماغ إذن عضو اختيار .

وكلما هبطنا على سلم السلسلة الحيوانية رأينا الانفصال بين وظائف النخاع ووظائف الدماغ يقل وضوحاً ، ورأينا وظيفة الاختيار التى تكون

فى أول الأمر مركزة فى الدماغ تمتد تدريجياً إلى النخاع الذى يكون عددا من الأجهزة أقل ويعبئها فى دقة أقل أيضاً وحتى إذا وصلنا أخيراً إلى حيث الجملة العصبية بدائية ، ومن باب أولى إلى حيث لا يبقى عناصر عصبية متميزة ، رأينا الاختيار والآلية مختلطين ، ورأينا رد الفعل بسيطاً حتى لبدو شبه آلى . إلا أنه يظل مع ذلك يتردد ويتلمس ، كما لو كان إرادياً . فالألمب الذى ذكرناه منذ لحظة إذا وجد أمام مادة يمكن أن يتغذى منها مد إليها استطلاعات قادرة على أن تمسك بالأجسام الغريبة ، وأن تحيط بها . فهذه الأرجل الكاذبة أعضاء حقيقية ، ولكنها أعضاء وقتية خلقت للظرف الراهن ، ويتجلى فيها على ما يبدو شىء أولى من الاختيار . والخلاصة أننا إذا هبطنا من أعلى الحياة الحيوانية إلى أدناها وجدنا وظيفة الاختيار ، أى وظيفة الرد على منبة معين بحركات لا يتنبأ بها ، تظل تقوم بعملها ولو فى صورة ما تنفك تغمض كلما هبطنا إلى أدنى . ذلكم ما نجده على خط الوقائع الثانى . وبهذا تكتمل النتيجة التى وصلنا إليها أولاً . لأنه إذا كان الشعور ، كما قلنا ، يحفظ الماضى ويستبق الحاضر ، فما ذلك إلا لأنه مكلف باختيار . فلكى نختار يجب أن نفكر فيما يمكن أن نفعل ، ويجب أن نتذكر النتائج المفيدة أو المضرة لما فعلنا من قبل ، أى يجب أن نتنبأ وأن نتذكر . ولكن نتيجتنا ، إذ تكتمل ، تقدم لنا ، من جهة أخرى ، جواباً ممكناً على السؤال الذى طرحناه ، وهو : هل كل الكائنات الحية شاعرة ، أم أن الشعور لا يشمل إلا جزءاً من ميدان الحياة ؟

فإذا كان الشعور يعنى الاختيار ، وكانت وظيفة الشعور هى التقرير، فمن المشكوك فيه أن نصادف الشعور فى الأجسام التى لا تتحرك تحركا تلقائياً ، وليس عليها أن تتخذ قراراً . والحقيقة أنه ليس بين الكائنات الحية من يبدو عاجزاً كل العجز عن القيام بحركة تلقائية ، وملكة التحرك ، حتى فى النبات ، أى حيث يكون الجسم ثابتاً فى الأرض بوجه عام ، أولى بأن تعد غافية من أن تعد غائبة . فهى تستيقظ حين تستطيع أن تكون مفيدة . وفى اعتقادى أن الكائنات الحية من حيوانات ونباتات تملك هذه الوظيفة بالحق، إلا أن كثيراً منها يتنازل عنها بالفعل - كثيراً من الحيوانات أولاً ولا سيما تلك التى تعيش طفيليات على غيرها من الأجسام ، ولا تحتاج إلى التنقل بحثاً عن الغذاء ، ومعظم النباتات ثانياً: ألم يقولوا أن النباتات طفيليات الأرض ؟ من المعقول فيما يبدو لى إذن أن الشعور الملازم لكل حى فى الأصل ، يغفو حيث لا يكون ثمة حركة تلقائية ، ويشتد حيث تتجه الحياة إلى النشاط الحر . وكل منا قد تحقق من هذا القانون فى نفسه . فما الذى يحصل فى الواقع حين يكف عمل من أعمالنا عن أن يكون تلقائياً ، ويصبح عملاً آلياً ؟ يحصل أن الشعور ينسحب منه . فحين نتدرب على عمل من الأعمال مثلاً ، نكون فى أول الأمر شاعرين بكل حركة من الحركات التى نقوم بها . لأنها صادرة عنا . لأنها تنتج عن قرار وتنطوى على اختيار . ثم كلما ازداد ارتباط هذه الحركات بعضها ببعض ، وأصبحت تنادى آلياً . وتعفيننا بذلك من

التقرير والاختيار . نقص شعورنا بها وزال . ثم ما هى اللحظات التى يبلغ شعورنا فيها أقصى حدته ؟ هى لحظات التأزم الداخلى التى نتردد فيها بين قرارين أو أكثر ، ونشعر أن مستقبلنا هو ما سنفعل . يبدو إذن أن تغير شدة الشعور صعوداً أو هبوطاً يقابل ازدياداً أو نقصاناً فى مبلغ ما ننفق فى سلوكنا من اختيار أو قولوا من خلق . وكل شئ يحمل على الاعتقاد أن الأمر كذلك فيما يتصل بالشعور عامة . فإذا كان الشعور يعنى الذاكرة والاستباق . فلأن الشعور مرادف للاختيار .

والآن فلنتصور المادة الحية فى صورتها الأولية التى ظهرت بها أول الأمر . أنها مجرد كتلة هيولية . ككتلة الأمييب ، نستطيع أن نغير شكلها . ولا تكاد تكون شاعرة . ولكى تنمو هذه الكتلة وتتطور . يفتح أمامها طريقان : فإما أن تسير فى اتجاه الحركة والعمل ، حركة ما تنفك تزداد نجعاً ، وعمل ما ينفك يزداد حرية ، وهذا طريق المخاطرة والمغامرة ، ولكنه أيضاً طريق الشعور مع درجاته المتزايدة شدة وعمقا ؛ وإما أن تنال على الفور كل ما تريد من غير أن تمضى ساعة وراءه ، وهنا حياة مضمونة ، هادئة ، بورجوازية ، ولكنها حياة الخدر الذى هو أول أثر من آثار السكون ، وسرعان ما يصبح الخدر سباتاً ، ويصير لا شعوراً . ذالك هما الطريقان اللذان انفتحا أمام تطور الحياة ، فجزء من المادة الحية سلك الطريق الأول وجزء منها سلك الطريق الثانى ، فأما الطريق الأول فهو على الجملة اتجاه العالم الحيوانى (أقول «على الجملة»

لأن كثيراً من الأنواع الحيوانية تتنازل عن الحركة ، فتتنازل ولا شك عن الشعور) . وأما الطريق الثانى فهو على الجملة اتجاه النباتات (أقول «على الجملة» لأن الحركة وربما الشعور قد يستيقظان فى النباتات عند المناسبات) .

فإذا نظرنا من هذه الزاوية إلى الحياة عند دخولها إلى العالم ، رأيناها تأتى معها بشيء يمتاز على المادة الخام . فالعالم الذى ليس فيه حياة يخضع لقوانين حتمية ، فمتى تحققت شروط معينة تصرفت المادة على نحو معين . ولا شيء مما تفعل المادة يند على التنبؤ . ولو كان علمنا كاملاً وكانت قدرتنا على الحساب غير ذات حدود ، لعرفنا مقدماً كل ما سيجرى فى الكون المادى غير العضوى ، فى كتلته وفى عناصره ، كما نتنبأ بخسوف الشمس وكسوف القمر . فالمادة سكون وهندسة وضرورة . ولكن متى ظهرت الحياة ظهرت الحركة الحرة التى لا يتنبأ بها . فالكائن الحى يختار أو يميل إلى الاختيار . ووظيفته هى الخلق . إنه فى هذا العالم الذى كل ما عداه فيه مجبور ، محاط بمنطقة لا جبر فيها . ولما كان عليه ، حتى يخلق المستقبل ، أن يهيئ شيئاً منه فى الحاضر ، ولما كانت تهيئة ما سيكون لا تتم إلا بالاستفادة مما كان ، كانت الحياة منذ البداية تحاول أن تحفظ الماضى وأن تستبق المستقبل ، فى ديمومة يجور فيها كل من الماضى والحاضر والمستقبل على الآخر ، وتكون جميعها اتصالاً لا ينقسم . وذلكم هو الشعور نفسه كما

رأينا : ذاكرة واستباق . فالشعور إذن ملازم للحياة ، أن لم يكن بالفعل فبالحق .

فالشعور والمادة إذن صورتان من الوجود ، مختلفتان اختلافاً أساسياً ، بل متعارضتان ، وهما تتعايشان على صورة من التعايش ، وترتبان أمورهما على نحو الانحاء ، فأما المادة فهي ضرورة ، وأما الشعور فهو حرية . ولكن مهما تعارضتا ، فإن الحياة تجد سبيلاً إلى المصالحة بينهما . فما الحياة إلا الحرية تتسلل إلى الضرورة وتصرفها وفق مصلحتها . ولو كان الجبر الذى تخضع له المادة لا يستطيع أن يخفف شيئاً من صرامته لما أمكنت الحياة . ولكن فلنفرض أن قد كان فى المادة ، فى بعض اللحظات وبعض النقاط ، شئ من المرونة . . . فهناك سيستقر الشعور ، يستقر فى أول الأمر صغيراً جداً ، حتى إذا استتب له المقام أخذ يتسع ، وما زال يربى نصيبه حتى يطغى على كل شئ ، لأنه أوتى وقتاً ، ولأن المقدار الضئيل من اللاجبر ينضاف بعضه إلى بعض ، فيؤدى إلى حرية ليست بذات حدود . . على أننا سنجد هذه النتيجة نفسها على خطوط من الوقائع أخرى ، ستظهرها لنا فى أحكام أشد .

إذا بحثنا فى الواقع عما يعتمد إليه جسم حى حتى يقوم بحركات ، وجدناه يتبع دائماً منهجاً واحداً قوامه استعمال بعض المواد التى يمكن أن تدعى متفجرات ، والتى لا تحتاج حتى تفرقع إلا إلى شرارة بسيطة ، كبارود المدفع . وأعنى بهذه المتفجرات الأغذية ، ولا سيما المواد الثلاثة :

مائيات الفحم والشحوم . إن كمية كبيرة من الطاقة الكامنة متجمعة في هذه المواد ، ومستعدة لأن تنقلب إلى حركة . والنباتات هي التي استمدت هذه الطاقة من الشمس ببطء وفي تدرج . فالحيوان الذي يتغذى بنبات ، أو بحيوان تغذى بنبات ، أو بحيوان تغذى بنبات ، إنما ينقل إلى جسمه متفجراً صنعته الحياة بتخزين طاقة شمسية ، فإذا قام بحركة كان يطلق الطاقة التي حبست على هذا النحو ، وما عليه من أجل ذلك إلا أن يحرك زراً ، إلا أن يمس نابض المسدس مساً ، إلا أن يقرب الشرارة ، فينطلق المتفجر ، وتحقق الحركة في الاتجاه الذي اختاره . وإذا كانت الكائنات الحياة الأولى متذبذبة بين الحياة النباتية والحياة الحيوانية فمعنى ذلك أن الحياة كانت تتولى ، في أوائلها ، صنع المتفجر واستعماله في حركات معا . وكلما كانت النباتات والحيوانات تتميز ، كانت الحياة تنشعب إلى قسمين ، وتباعد بين الوظيفتين اللتين كانتا في البدء مجتمعين ، فهي تعنى في الأولى بصنع المتفجر خاصة ، وتعنى في الثانية بتفجيده . ولكن الحياة ، سواء نظرنا إلى بداية تطورها أو إلى نهايته ، إنما هي في مجموعها عمل ثنائي : تجميع تدريجي وانفاق مفاجيء . فالمهم هو أن تجعل المادة تخزن ، بعملية بطيئة شاقة ، طاقة من القوة تصبح فيما بعد طاقة حركية ، وكيف تعتمد إلى غير هذ الطريقة علة حرة ، غير قادرة على أن تحطم الضرورة التي تخضع لها المادة ، قادرة مع ذلك على أن تلويها ، وتريد بالقليل الذي لها من التأثير في المادة ،

أن تحصل منها ، فى اتجاه ما ينفك يحسن اختياره لها ، على حركات ما تنفك تزداد قوة ؟ إنها ستعتمد إلى هذه الطريقة بعينها ، فتحاول أن لا يكون عليها ألا أن تحرك زراً ، أو تقرب شرارة ، فتستفيد على الفور من طاقة خزنتها المادة خلال وقت .

ولكن لعلنا سنصل إلى هذه النتيجة نفسها أيضا بمنابعتنا خطأ ثالثا من خطوط الوقائع ، وذلك بأن ننظر الآن إلى التصور الذى يسبق الفعل لدى الكائن الحى ، لا إلى الفعل نفسه . ما هى العلاقة التى نتعرف بها ، عادة ، الإنسان الفاعل ، الإنسان الذى يترك طابعه على الحوادث التى تلقيه إليها المقادير ؟ هى أنه يشمل بنظرة آتية تعاقبا يطول أو يقصر . وكلما كبر الجزء الذى يقيم فى حاضره من الماضى ، ثقلت الكتلة التى يدفعها إلى المستقبل ليقاوم بها الطوارئ التى تتهيا . إن عمله كالسهم ، فعلى قدر ما يكون تصويره مشدوداً إلى وراء ، ينطلق عمله بقوة إلى الأمام ، انظروا كيف يتصرف شعورنا بإزاء المادة التى يدركها . إنه فى لحظة واحدة من لحظاته يشمل ألوف الملايين من الاهتزازات التى هى متعاقبة بالنسبة للمادة الساكنة ، والتى كان يمكن أن يبدو أولها لآخرها لو استطاعت المادة أن تتذكر ماضيا بعيدا لاحد لبعده . حين أفصح عيني وأغمضها حالا ، فإن الاحساس الضوئى الذى أشعر به والذى يحتل لحظة من لحظاتي هو مكثف تاريخ طويل جدا يتعاقب فى العالم الخارجى . إن هنا ملايين الملايين من الاهتزازات يعقب بعضها بعضا ،

هناك سلسلة من الحوادث لو أردت احصاءها ، مع أعظم اقتصاد ممكن من الوقت ، لقضيت فى ذلك آلاف السنين : إلا إن هذه الحوادث الرتيبة الكايبية الكامدة التى يمكن أن تشغل ثلاثين قرنا لمادة تغدو شاعرة بذاتها ، لا تحتل إلا لحظة واحدة من شعورى أنا القادر على أن يضغظها فى إحساس ضوئى ذى صور وألوان . ومثل هذا يقال فى كافة الإحساسات الأخرى . إن الإحساس الواقع عند ملتقى الشعور والمادة ، يكثف فى الديمومة الخاصة بنا والتى تميز شعورنا ، عصورا طويلة مما يمكن أن نسميه على سبيل المجاز ديمومة الأشياء . ألا يجب أن نعتقد ، والحالة هذه ، أنه إذا كان إدراكنا يضغظ حوادث المادة على هذا النحو فهو إنما يفعل ذلك حتى يسيطر عليها عملنا ؟ لنفرض مثلا أن الضرورة اللاصقة بالمادة لا يمكن أن تقهر فى كل لحظة من لحظاتها إلا ضمن حدود ضيقة جدا ، فما عسى أن يفعل عندئذ شعور يريد مع ذلك أن يدخل فى العالم المادى عملا حرا ، ولو لم يكن إلا العمل اللازم لتحريك زر أو توجيه حركة ؟ إلا بعمد إلى هذه الطريقة نفسها ؟ ألا ينبغى أن نتوقع أن نجد بين ديمومته وديمومة الأشياء اختلافا عظيما فى التوتر يجعل عددا لا نهاية له من لحظات العالم المادى قابلا لأن يقيم فى لحظة واحدة من الحياة الشاعرة ، بحيث يتوزع العمل المراد الذين يحققه الشعور فى لحظة من لحظاته ، على عدد ضخم من لحظات المادة ، وبذلك يجمع فى نفسه اللاتعينات شبه اللانهائية التى تتضمنها كل منها . وبتعبير آخر أليس توتر الديمومة فى

كائن شاعر مقياساً لقدرته على العمل ، لمقدار النشاط الحر المبدع الذى يستطيع أن يثبه فى العالم ؟ أعتقد ذلك . ولكنى لا أريد أن أرح على هذه النقطة الآن . وكل ما أريد قوله هو أن الخط الجديد من خطوط الوقائع يفضى بنا إلى النتيجة السابقة نفسها . فالشعور ، سواء انظرنا إلى الفعل الذى يقرره أم إلى الإدراك الذى يهيهى هذا الفعل ، يبدو لنا فى الحالين قوة تنفذ فى المادة لتستولى عليها ، وتصرفها لمصلحتها ، وهو يعمل بطريقتين تكمل إحداها الأخرى : بفعل انفجارى يطلق فى لحظة واحدة فى الاتجاه المختار ، طاقة جمعتها المادة خلال زمان طويل ، ويعمل ضغطى يجمع فى هذه اللحظة الوحيدة العدد الذى لا حصر له من صغيرات الحوادث التى تحققها المادة ، ويلخص بكلمة تاريخها واسعا بكامله .

لنتقل بعد هذا إلى النقطة التى تتلاقى عندها خطوط الوقائع المختلفة هذه . إننا نرى ، من جهة ، مادة خاضعة للضرورة ، محرومة من الذاكرة ، أو لا تملك منها إلا المقدار اللازم لتكون جسراً بين لحظتين من لحظاتها ، وكل لحظة من لحظاتها يمكن أن تستنتج من اللحظة السابقة ، فما تضيف إذن شيئاً إلى ما كان موجوداً من قبل فى العالم . ومن جهة ثانية نرى الشعور ، أى الذاكرة مع الحرية ، أى سلسلة متصلة من خلق ، فى ديمومة فيها نمو حقيقى . . ديمومة تستطيل ، ديمومة يحفظ فيها الماضى غير منقسم ، ويكبر كالنبته ، كنبتة سحرية تجدد خلق نفسها فى

كل لحظة مع صورة أوراقها والأزهار . فأما أن هذين الوجودين - المادة والشعور - متفرعان من منبع واحد ، فهذا ما يبدو لى أمراً لا شك فيه . وقد حاولت سابقاً أن أبين أنه إذا كان أحدهما نقيض الثاني ، وإذا كان الشعور هو من العمل الذى يخلق ذاته ويغتنى باستمرار ، بينما المادة هى من العمل الذى يضعف أو يهترى ، فلا المادة ولا الشعور يفسران بذاتهما . ولا أريد أن أعود الآن إلى هذه النقطة بل اكتفى بأن أقول لكم إننى أرى فى تطور الحياة بكامله ، على سيارتنا هذه ، نفاذاً من الشعور الخالق فى المادة ، جهداً يرمى إلى أن يحرر بالبراعة والابتكار شيئاً يظل حياً فى الحيوان وينطلق نهائياً فى الإنسان .

من نافل القول أن ندخل فى تفصيلات الملاحظات التى أتت ، منذ لا مارك ودارون ، مؤيدة لفكرة تطور الأنواع ، أى تولد بعضها من بعض ، ابتداءً من أبسط الأشكال العضوية . إننا لا نستطيع أن نرفض فرضية أجمع على تأييدها التشريح المقارن ، وعلم الجنين ، وعلم المستحاثات . وقد بين العلم ، من جهة أخرى ، النتائج التى تتجلى بها خلال التطور ضرورة تلازم الكائنات الحية مع الظروف التى وجدت فيها . ولكن هذه الضرورة لا تفسر الحركة التى ماتنى تصعد بالتنظيم أعلى فأعلى بل تفسر توقفات الحياة عند هذا أو ذاك من الأشكال المحددة . إن جسم الكائن الحى البدائى متلائم كجسمنا مع شروط الوجود ، ما دام يستطيع أن يعيش فيها . فلماذا إذن مضت الحياة فى طريق التعقد . . . تعقداً ما ينفك

يزداد خطره ؟ هذا شكل حى نلاحظه اليوم . لقد كان موجودا منذ أقدم عصور العهد الأركى ، وبقى لا يتغير خلال الأحقاب . فلم يكن من المستحيل على الحياة إذن أن تتوقف عند شكل نهائى . فلماذا لم تكف بذلك حيثما استطاعت إلى عدم الاكتفاء سبيلا ؟ لماذا سارت ؟ لماذا - لولا أنها تسوقها وثبة تشق أخطارا ما تنفك تشدد ، نحو نجع ما ينفك يعلو .

من الصعب أن نلقى نظرة على تطور الحياة بدون أن نحس أن هذه الدفقة الداخلية واقع . ولكن لا يجب أن نظن أنها دفعت المادة الحية فى اتجاه واحد ، ولا أن مختلف الأنواع مراحل لطريق واحد ، ولا أن لمسير تم بدون عائق . فواضح أن الجهد قد اصطدم ، فى المادة التى كانت يستعملها ، بمقاومات . وكان لابد أن ينقسم أثناء الطريق ، وأن يوزع الاتجاهات التى كان يحملها على خطوط تطويرية مختلفة . لقد انحرف ، وتقهقر ، وأحيانا توقف ، ولم يظفر بنجاح مؤكد إلا على خطين فقط ، كان النجاح جزئيا فى أحدهما ، وشبه تام فى الآخر . فأما الخط الأول فهو خط الحشرات الأرتروبودية ، وأما الخط الثانى فهو خط الحيوانات الفقرية . فى نهاية الخط الأول نجد غرائز الحشرات ، وفى نهاية الخط الثانى نجد عقل الإنسان . فيجوز لنا أن نعتقد أن القوة التى تتطور كانت تحمل فى ذاتها فى البدء غريزة وعقلا ، ولكنهما كانا مختلطين أو متضمنين أحدهما فى الآخر .

والخلاصة هي أن الأمور تجري كما لو أن تيارا كبيرا من الشعور يضم امكانيات متداخلة من كل نوع ، قد نفذ إلى المادة ، ليحملها على التنظيم وليجعلها أداة حرية مع أنها الضرورة بعينها . غير أن الشعور كاد يقع في الفخ . فإن المادة تطوقه ، وتعوده على أليتها هي ، وتلقيه في سبات اللاشعور الخاص بها . فالآلية واللاشعور هما القاعدة في بعض خطوط التطور ، ولا سيما خطوط العالم النباتي . ولئن ظلت الحرية الملازمة للقوة التطورية تتجلى هنا فعلا بخلق أشكال غير متنبأ بها هي حقا آثار فنية . فإن هذه الأشكال غير المتنبأ بها متى تم خلقها أخذت تتكرر تكرراً آلياً . والفرد فيها لا يختار . ويتوصل الشعور ، في خطوط أخرى . إلى أن يتحرر تحرراً كافياً ليسترد الفرد عاطفة ما . وبالتالي قدرا من الاختيار . ولكن ضرورات الحياة تجعل من قدرة الاختيار مجرد مساعد لحاجة الحياة . وهكذا فإن الحرية ، من أسفل سلم الحياة إلى أعلاه . مغلوطة بسلسلة كل ما تستطيعه عليها هو أن تغطها وتوسعها . ولكن تظهر بظهور الإنسان قفزة مفاجئة . ويتحطم الغل . فمهما يكن دماغ الإنسان مشابها لدماغ الحيوان فإنه يمتاز بهذه الميزة الخاصة وهي أنه يهيء الوسيلة لمحاربة كل عادة بعادة معاكسة . ومحاربة كل آلية بآلية معارضة . وهكذا تستعيد الحرية ذاتها ، بينما تكون الضرورة في حرب مع نفسها . فتزداد المادة إلى أداة فحسب . فكأنها فرقت لتسود .

أما أن تؤدي جهود الفيزياء والكيمياء مجتمعة إلى صنع مادة شبيهة بالمادة الحية في يوم من الأيام ، فهذا محتمل : إن الحياة تتغلغل تغلغلا ،

والقوة التي جرت المادة خارج الآلية المحضة ، ما كانت لتؤثر في هذه المادة لولا أنها قبلت هذه الآلية في أول الأمر . فكذلك مفرق السكة الحديدية : إنه يلتصق بالخط الذي يريد انتزاع القطار منه . أريد أن أقول أن الحياة استقرت ، في بداياتها ، في نوع من المادة كان يشرع في صنع ذاته بدونها أو كان يمكنه أن يفعل . ولكن المادة بدون الحياة لا تتعدى هذا الحد . وعند هذا الحد سيقف أيضا عمل المعامل . فسوف يستطيعون أن يقلدوا بعض صفات المادة الحية . ولكنهم لن يثثوا فيها الوثبة التي بفضلها تتوالد . وبفضلها تتطور بالمعنى التحولي لهذه الكلمة . وهل الحياة إلا هذا التوالد وهذا التطور تتجلى بهما دفقة داخلية ، حاجة مزدوجة إلى النمو عددا وغنى ، بتكاثر في المكان وتعقد في الزمان ، تتجلى بهما الغريزتان اللتان تظهران بظهور الحياة وتصبحان بعد ذلك المحركين الأساسيين للنشاط الإنساني . أعنى الحب والطموح . إننا نرى أمامنا قوة تعمل ، تحاول أن تتحرر من عوائقها ، وأن تتفوق على ذاتها أيضا ، تعطى أولا كل ما تملك ، وتعطى بعد ذلك أكثر مما تملك . فهل تعرف الروح بغير هذا ؟ وما عسى أن تتميز به القوة الروحية عما عداها ، إذا هي وجدت ، إن لم تتميز بالقدرة على أن تستخرج من ذاتها أكثر مما تحتوى ؟ ولكن يجب أن نحسب حساب العوائق المختلفة التي تصطدم بها هذه القوة أثناء الطريق . إن تطور الحياة ، من أصولها الأولى إلى الإنسان ، تبعث أمام أعيننا صورة تيار من الشعور نفذ في المادة ، كأنه يريد أن يشق لنفسه ممرا باطنيا ، فقام بمحاولات ذات اليمين وذات

الشمال ، فاندفع قليلا أو كثيرا إلى أمام ، وتحطم على الصخر فى معظم الأحيان ، لكنه استطاع فى اتجاه واحد على الأقل ، أن ينفذ ، وأن يخرج إلى النور ، وهذا الاتجاه هو الاتجاه الذى يؤدى إلى الإنسان .

ولكن لماذا اندفعت الروح إلى هذه المحاولة ، وما الذى كان يعنيها من حفر هذا النفق ؟ لعله ينبغى هنا أن نتبع عدة خطوط جديدة من خطوط الوقائع التى سنراها أيضا تلتقى فى نقطة واحدة . ولكن ذلك يقتضى الدخول فى تفاصيل كثيرة عن الحياة النفسية ، وعن العلاقة النفسية الفيزيولوجية ، وعن المثل الأعلى الأخلاقى ، وعن التقدم الاجتماعى ، فلنمض إذن إلى النتيجة مباشرة . لنضع المادة والشعور كلاً منها فى جانب الآخر : إن المادة هى أولاً ما يقسم ويحدد . أما الفكر فإنه ، إذا ترك وشأنه ينطوى على تضمن متبادل بين عناصره التى لا يمكن أن نقول أهى وحدة أم كثرة . فالفكر اتصال ، وكل اتصال ينطوى على اختلاط . فلكى يصبح الفكر متميزا ، لابد له أن يتناثر فى كلمات . فنحن لا نحيط بما يدور فى فكرنا إلا حين نعمل إلى ورقة فنرصف عليها حدوداً كانت متداخلة بعضها فى بعض . وهكذا فإن المادة تتميز ، وتفصل ، وتحل إلى فرديات ثم إلى شخصيات ، اتجاهات كانت مختلطة فى الوثبة الأصلية للحياة . ثم إن المادة تعرض الجهد ، وتجعله ممكنا . إن الفكر الذى ليس إلا فكرا ، والأثر الفنى الذى لم نزد على أن تصورناه ، والقصيدة التى لم نزد أن حملنا بها كل هذا لا يكلف عناء .

وإنما الذى يقتضى الجهد هو التحقيق المادى للقصيدة فى كلمات ،
وللتصور الفنى فى تمثال أو لوحة . والجهد شاق ، إلا أنه ثمين كذلك ،
بل إنه لأثمن من الأثر الذى أدى إليه ، فبفضله يستخرج المرء من نفسه
أكثر مما فيها ، ويسمو على ذاته . وهذا الجهد ما كان يمكن بدون المادة .
فالمادة المقاومة التى تبديها وبالطاعة التى نستطيع أن نردها إليها ، هى
الحاجز والأداة والحافز فى آن واحد . أنها تمتحن قوتنا ، وتنطبع
بطابعها ، وتهيب بها إلى الاشتداد .

إن الفلاسفة الذين تأملوا فى معنى الحياة ومصير الإنسان لم يلاحظوا
أن الطبيعة نفسها تولت أفادتنا فى هذه الأمور . إنها تنبئنا بعلامة واضحة
أنا قد بلغنا مصيرنا . وهذه العلامة هى الفرح . أقول الفرح ولا أقول
اللذة . فما اللذة إلا حيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن الحى على
بقاء الحياة ، وهى لا تدل على الاتجاه الذى اندفعت فيه الحياة . أما الفرح
فهو ينبىء دائما بأن الحياة قد نجحت ، واتسعت مدى ، ونالت الظفر .
إن فى كل فرح كبير لرنة من ظفر . فإذا استرشدنا هذه العلامة ، واتبعنا
هذا الخط الجديد من خطوط الوقائع وجدنا أنه حيثما يكن فرح يكن
خلق ، وعلى قدر غنى الخلق يكون عمق الفرح . إن الأم التى تنظر إلى
ابنها ، تفرح لأنها تشعر بأنها خلقت ، خلقت جسمًا وروحًا . والتاجر
الذى يوسع أعماله ، أو رئيس المصنع الذى يرى ازدهار مصنعه ، أهو
يفرح للمال الذى يكسب وللشهرة التى ينال ؟ لا شك أن للشهرة

والاعتبار شأنًا كبيرًا فيما يشعر به من ارتياح ، ولكن الشهرة والاعتبار يجلبان له لذات لا فرحًا ، أما الفرحة الحقيقية الذى يذوقه ، فهو الشعور بأنه أنشأ مشروعًا يسير ، إنه دعا إلى الحياة شيئًا جديدًا . انظروا إلى تلك الفرحات الفذة ، فرحة الفنان الذى حقق فكرته ، وفرحة العالم الذى اكتشف أو اخترع . يقول بعض الناس أن هؤلاء يعملون فى سبيل المجد ، وأن أفراحهم العظيمة بنت الأعجاب الذى ينالون . إلا أنه لخطأ فادح . إن المرء لا يحرص على المدح والمجد الا حين لا يكون واثقًا من أنه ظفر . أن المرء لا ينشد الاستحسان إلا ليطمئن . وهو لا يحب أن يحيط أثره بحرارة الاعجاب ألا ليحتفظ له بحيويته التى تكون ناقصة ، كما يلف بالقطن طفل ولد قبل الأوان . أما الواثق ، الواثق ثقة مطلقة ، من أنه انتج أثرًا قابلاً لأن يحيا ، ولأن يخلد ، فلا يحفل بالمدح ، وهو يشهر بأنه فوق المجد ، لأنه خالق ، ولأنه يعرف ذلك ، ولأن فرحته التى يحسها لذلك فرحة إلهية . فإذا كان ظفر الحياة فى كل الميادين هو الخلق ، أفلا يجب علينا إذن أن نفترض أن علة وجود الحياة الإنسانية هى خلق يتحقق - خلافا لخلق الفنان أو العالم - فى كل لحظة ، لدى كل الناس ، أعنى خلق الإنسان نفسه بنفسه ، أعنى أنشاء الشخصية بجهد يستمد كثيرا من قليل ، وشيئا من لا شيء ، وما ينفك يضيف إلى غنى العالم غنى ؟ ..

إذا نظرنا إلى الطبيعة من خارج رأيناها ازدهاراً عظيماً لجدة لا يمكن التنبؤ بها . ورأينا القوة التى تحركها تخلق هذه الأشكال التى لا نهاية لها

من الأنواع النباتية والحيوانية . تخلقها بدافع الحب ، لا لشيء ، للخلق ذاته . وهى تخلع على كل نوع من هذه الأنواع كل ما للأثر الفنى العظيم من قيمة مطلقة . حتى لكأنها تعنى بأولها عنايتها بآخرها . وعنايتها بالإنسان . إلا أن صورة الكائن الحى هنا ، متى تمت ، أخذت تتكرر إلى غير نهاية ، وأفعال هذا الكائن الحى ، متى تحققت ، مضت تحاكى نفسها ، وتتردد تردداً آلياً . فيجب أن نفهم من هذه الآلية وهذا التكرار ، اللذين يسودان كل شيء إلا الإنسان ، أننا هنالك بإزاء توقفات ، وأن هنالك ردياً ليس هو حركة الحياة إلى أمام . إن وجهة النظر الفنية هامة إذن ، ولكنها ليست نهائية . نعم إن تنوع الأشكال وأصالتها يدلان على تفتح فى الحياة . إلا أن الحياة فى هذا التفتح الذى يعنى جماله قوة ، تظهر كذلك توقفاً فى وثبتها ، وضعفاً مؤقتاً عن الاستمرار فى المضى إلى أمام ، كالطفل الذى ينعطف عطفته الرشيقة فى آخر الشوط من ترحلقه .

فأعلى من ذلك وجهة النظر الأخلاقية . فلدى الإنسان فقط ، ولدى أفضل البشر خاصة ، تسير الوثبة الحياتية قدماً ، دون أن يعوقها عائق ، وثبت فى هذا الأثر الفنى الذى هو الجسم الإنسانى ، الذى خلقتة فى مسيرها ، تيار الحياة الأخلاقية الذى لا يتوقف عن الخلق . إن الإنسان الذى يتكئ دائماً على مجموع ماضيه حتى يقوى فعله فى المستقبل هو

ظفر الحياة الكبير . ولكن الإنسان الذى يكون فعله ، القوى فى ذاته ، قادرا على أن يقوى كذلك فعل سائر الناس ، وأن يشعل ، هو السمع الكريم ، موافد كرم وسماحة ، ذلك الإنسان الخالق إلى أعظم حد . إن كبار الاخلاقيين ، ولا سيما أولئك الذين شقت بطولتهم الخالقة البسيطة طرقا جديدة من الفضيلة ، لتتجلى فيهم حقيقة ميتافيزيائية . أنهم ، مهما كانوا فى الذروة القصوى من التطور ، أقرب الموجودات إلى الاصول ، فنرى فيهم ، بالأبصار ، الدفقة الآتية من القرار . فإذا أردنا أن ننفذ بفعل حدسى إلى مبدأ الحياة نفسه ، فلتأملهم فى أنعام نظر ، ولنحاول أن نحس ، بالتعاطف ، ما يحسون . لكى ننفذ إلى سر الأعماق ينبغى أحيانا أن نرنو إلى الذرى . إن النار التى تتوى فى مركز الأرض لا تبين لنا إلا على قمم البراكين .

على الطريقين الكبيرين اللذين وجدتهما وثبة الحياة مفتوحين أمامها ، طريق سلسلة الحشرات الأنتروبودية وطريق الحيوانات الفقرية ، ظهر إذن ، فى اتجاهين متباعدين ، الغريزة والعقل ، وكنا فى أول الأمر متداخلين . ففى أقصى الخط الأول تقع الحشرات الهيمونيتية وفى أقصى الخط الثانى يقع الإنسان . وقد أدى التطور فى الجهتين ، رغم الاختلاف الأساسى فى الأشكال التى بلغها ، ورغم التباعد المتزايد فى الطرق التى أتبعها ، إلى الحياة الاجتماعية ، كأنه أحس بالحاجة إلى ذلك منذ البدء ،

أو قل كأن للحياة أملا أساسيا أصيلا لا يتحقق تحققه الكامل إلا فى المجتمع . إن المجتمع الذى هو إشراك للطاقات الفردية يستفيد من جهود الجميع ، ويسهل الجهد على الجميع . وهو لا يستطيع أن يبقى إلا إذا أخضع الفرد له ، كما لا يستطيع أن يتقدم إلا إذا تركه حراً . وهذان شرطان متنافيان يجب التوفيق بينهما . أما عند الحشرة فلا يتحقق إلا الشرط الأول . فمجتمعات النحل والنمل منظمة تنظيمياً رائعاً ، ومتمحدة اتحاداً مدهشاً ، ولكنها ثابتة على حركة ساكنة لا تتغير ولئن كان الفرد فيها ينسى نفسه ، فإن المجتمع ينسى أيضاً رسالته ، وكلاهما يعيش فى حالة من السير أثناء النوم ، يدور فى دائرة بدلا من أن يتقدم إلى أمام ، نحو نجع اجتماعى أعظم ، وحرية فردية أكمل . ولكن المجتمعات الإنسانية وحدها هى التى تضع نصب أعينها الغايتين معا . وفى نزاعها مع نفسها واحترابها بعضها مع بعض ، تسعى بالحك والاصطدام ، إلى تدوير الزوايا ، وإذابة التعارضات ، وحذف التناقضات ، وجعل الإرادات الفردية تدخل فى الإرادة الاجتماعية من غير أن تتشوه ، وجعل المجتمعات تدخل فى الأخرى فى مجتمع أوسع من غير أن تفقد أصالتها ولا استقلالها . إنه لمشهد مقلق مطمئن معا ، لا نستطيع أن نتأمله بدون أن نقول لأنفسنا أن الحياة ، ههنا أيضا ، تعمل من خلال عوائق لا حصر لها على أن تحقق الفردية والتكامل حتى تنجز من الابتكار والجهد أكبر مقدار ، وأغنى تنوع ، وأسمى صفات .

وإذا تركنا الآن خط الوقائع الأخير هذا لنعود إلى السابق ، إذا
تذكرنا أن النشاط النفسى للإنسان يضاف على نشاطه الدماغى ، وأن
الدماغ يختزن عادات حركية لا ذكريات ، وأن وظائف الفكر الأخرى
أكثر استقلالاً من الذاكرة أيضاً عن الدماغ ، وأن بقاء الشخصية بل
اشتدادها ممكنان إذن بل محتملان بعد تحليل الجسم ، ألا يجوز لنا أن نقدر
أن الشعور فى ممره بالمادة التى يجدها فى هذه الحياة الدنيا ، يسقى
كالصلب ، ويستعد لعمل أنجع ، من أجل حياة أخرى أشد ؟ هذه الحياة
الأخرى ، أتصورها أيضاً على أنها حياة كفاح ، وضرورة خلق ،
أتصورها تطوراً مبدعاً ، يدخلها أحدنا ، بفعل القوى الطبيعية وحدها ،
ليحتل فى الآفاق الروحية الأفق الذى كان يرفعه إليه مقدماً ، على هذه
الأرض ، بصورة امكانية ، الجهد الذى بذله نوعاً ومقداراً ، كالمنطاد إذا
برح الأرض ارتفع إلى حيث تؤهله كشافته . إنى لاعترف بأن ليس هذا
إلا فرضاً . وقد كنا منذ لحظة فى مجال الاحتمال ، فأصبحنا الآن فى
مجال الإمكان ، فحسب ، فلنعترف بجهلنا ، ولكن لا نستسلم للاعتقاد
بأنه نهائى . إنى لا أفهم ، إذا صح وجود حياة أخرى تحياها النفوس ،
كيف لا نستطيع أن نجد سبيلاً إلى استكشاف هذه الحياة الأخرى . فلا
شئ مما يتصل بالإنسان يمكن أن يتوارى عامداً عن الإنسان . ورب معرفة
نحسب أنها بعيدة فى اللانهاية ، ثم تكون موجودة إلى جانبنا تنتظر أن

نتفضل بتناولها . اذكروا ما حصل بصدد الأجرام السماوية التي هي عالم آخر بالنسبة إلى سيارتنا . لقد كان أوجوست كونت يصرح أن التركيب الكيماوى لهذه الأجرام سيظل مجهولا إلى الأبد ، فما انقضى على ذلك بضع سنين ، حتى اكتشف التحليل الطيفى ، فإذا بنا اليوم نعرف من تركيب النجوم أكثر مما كان يمكن أن نعرفه لو ذهبنا إليها .

النفس والجسم^(١)

محاضرة أُلقيت في مجلة «الإيمان والحياة» في ٢٨ نيسان (أبريل) سنة ١٩١٣^(١)

عنوان هذه المحاضرة هو «النفس والجسم» ، أى المادة والروح ، أى كل ما يوجد ، بل وثىء قد لا يكون موجودا إذا صدقنا تلك الفلسفة التى ستتحدث عنها بعد قليل . ولكن لا تجزعوا . فما فى نيتى أن أتعلم طبيعة المادة ، ولا طبيعة الروح . أن فى وسع المرء أن يميز شيئين أحدهما عن الآخر ، وأن يحدد الصلات التى بينهما بعض التحديد ، بدون أن يعرف من أجل ذلك طبيعة كل منهما . فليس فى إمكانى ، فى هذه اللحظة ، أن أعرف كل من حولى من الناس ، ولكنى مع ذلك أتميز عنهم ، وأعرف موقفهم منى ، والأمر على هذا النحو فيما يتصل بالجسم والنفس . فإن تحديد ماهية كل منهما أمر بطول . ولكن معرفة ما يصلحهما وما يفصلهما أمر يسير ، لأن هذا الاتصال وهذا الانفصال أمران من أمور التجربة .

(١) محاضرة أُلقيت فى مجلة «الإيمان والحياة» فى ٢٨ نيسان (أبريل) ١٩١٣ ، وظهرت هذه الدراسة مع دراسة أخرى لعدد من الكتاب فى كتاب بعنوان «المادية الراهنة» .

فما هو أولا ما تقوله بهذا الصدد التجربة المباشرة الساذجة التى يعانىها عامة الناس ؟ إن كل واحد منا هو جسم خاضع لنفس القوانين التى تخضع لها سائر أجزاء المادة : إذا دفعته تقدم ، وإذا جذبته تقهقر ، وإذا رفعته ثم تركته عاد فسقط . غير أن هناك ، إلى جانب هذه الحركات التى تحدثها علة خارجية احداثا آليا ، هناك حركات أخرى يبدو أنها تأتى من الداخل ، وتمتاز عن الأولى بأنها لا يتنبأ بها ، وتدعى بالحركات «الإرادية» . فما هى علة هذه الحركات ؟ هى ما يدعوه كل منا بكلمة «أنا» . وما هى هذه «الأنا» ؟ هى ما يخيل إلينا ، خطأ أو صوابا ، أنه يصفو من كل جهة على الجسم المنضم إليه ، ويفوقه فى الزمان ، وفى المكان . أما فى المكان فلأن جسم كل منا محدود بحجمه ، على حين أننا نمضى بالإدراك ، وبالبصر خاصة ، إلى أبعد من جسمنا بكثير ، فنبلغ النجوم . وأما فى الزمان فلأن الجسم مادة ، والمادة موجودة فى الحاضر ، وهب الماضى يخلف فيها آثارا ، فإن هذه الآثار لا تعد آثارا للماضى ألا فى نظر شعور يدركها ، ويفسر ما يدرك على ضوء ما يتذكر ، شعور هو الذى يحفظ هذا الماضى ، وما يزال يتلفف به ما سار الزمن ، ويهيب معه مستقبلا يساهم فى خلقه .

وما الفعل الإرادى نفسه ، الذى ذكرناه منذ لحظة ، إلا مجموعة من الحركات تعلمناها فى تجارب سابقة ، ولكن توجهها اتجاها جديدا فى كل مرة تلك القوة الشاعرة التى وظيفتها فيما يبدو هى أن لا تنفك تأتى إلى

الدنيا بجديد ، فهي تخلق جديدا فى خارج ذاتها لأنها ترسم فى المكان حركات لا يتنبأ بها ، ولا يمكن التنبؤ بها ، وهى تخلق جديدا فى داخل ذاتها أيضا ، لأن الفعل الارادى يرتد إلى الذى أراده ، ويبدل طبع الشخص الذى صدر عنه بعض التبديل ، ويحقق بضرب من المعجزة ، هذا النوع من خلق الذات لذاتها ، حتى لكان هذا الخلق هو بذاته الغرض من الحياة الإنسانية . وإذن فتحن ندرك ، عدا الجسم الذى تحده فى الزمان اللحظة الحاضرة ، ويحده فى المكان الحيز الذى يشغله ، ندرك عدا هذا الجسم الذى يتصرف تصرف آلة ويرد على المنبهات الخارجية رداً آلياً ، ندرك شيئاً يمتد إلى أبعد من الجسم فى المكان ، ويدوم عبر الزمان ، ويطلب من الجسم بل يملئ عليه حركات ليست آلية يتنبأ بها ، بل حرة لا يمكن التنبؤ بها . هذا الشيء الذى يضافو على الجسم من كل جهة ، ويخلق أفعالا ويخلق نفسه من جديد ، هو «الأنا» ، هو «النفس» ، هو الروح - مادامت الروح قوة تستطيع أن تستخرج من ذاتها أكثر مما تحوى ، وتعطى أكثر مما تأخذ ، وتهب أكثر مما تملك . ذلكم ما نعتقد أننا نراه . ذلكم هو الظاهر .

يقولون لنا : «حسنًا ، لكن هذا الظاهر ليس إلا ظاهرا . ولو انعمتم النظر ، واصغيتم إلى ما يقوله العلم ، لوجدتم أولا بأنفسكم أن هذه «النفس» التى تزعمون لا تعمل ابداً من غير جسم . فجسمها يرافقها منذ الولادة حتى الموت ، وهبونا سلمنا جدلا بأنها متميزة عنه حقا ، فإن

كل شىء يجرى كما لو كانت مرتبطة به ارتباطاً لا انفصام له . هذا شعورك : أنه يزول متى استنشقت قليلاً من الكلوروفورم ، ويشد متى احتسيت شىء من الكحول أو القوة . ورب تسمم خفيف يؤدى إلى اختلالات عميقة فى العقل والعاطفة والإرادة ، فإذا دام أدى إلى جنون ، وهذا ما تخلفه كذلك بعض الأمراض الانتانية . وإذا صح أننا لا نقع دائماً على فساد دماغى فى أجسام الذين نشرحهم بعد الموت من المجانين ، فإننا نقع على ذلك فى معظم الأحيان على الأقل . وحيث لا نرى فساداً ظاهراً فلا شك أن المرض يرجع عندئذ إلى فساد كيميائى فى الأنسجة . وأكثر من ذلك أن العلم يحدد فى تلافيف معينة من الدماغ وظائف معينة للفكر ، كالوظيفة التى ذكرناها منذ لحظة ، وظيفة القيام بحركات إرادية ، فإذا فسدت هذه النقطة أو تلك من المنطقة الرولاندية بين الفص الجبهى والفص الجدارى تبع ذلك فقدان حركات الذراع أو الساق أو الوجه أو اللسان . والذاكرة نفسها ، وهى التى تعدونها وظيفة أساسية من وظائف الفكر ، قد أمكن تحديد بعض مواضعها : ففى أسفل التلفيف الجبهى اليسارى الثالث تقيم ذكريات الحركات اللفظية ، وفى منطقة تشمل التلفيفين الصدغيين اليساريين . الأول والثانى ، تقيم ذكريات أصوات الكلمات ، وفى القسم الخلفى من التلفيف الجدارى اليسارى الثانى تقيم الصور البصرية للكلمات والحروف ، إلخ . خطوة أخرى : قلتم أن النفس تضافو على الجسم المضافة إليه سواء فى الزمان وفى المكان . فلننظر

إلى الأمر فيما يتصل بالمكان . صحيح أن البصر والسمع يذهبان إلى أبعد من حدود الجسم . ولكن لماذا ؟ لأن ذبذبات آتية من بعيد أثرت في العين والأذن ، وانتقلت إلى الدماغ ، ثم استحال المؤثر ، هنالك ، في الدماغ ، إلى إحساس سمعى أو بصرى . ففى داخل الجسم أذن إنما يتم الإدراك ، وليس يمتد . ثم فلنتظر إلى الأمر فيما يتصل بالزمان . تقولون أن الفكر يشمل الماضى ، بينما الجسم محدود بحاضر يتجدد بغير انقطاع . ولكن هل نتذكر الماضى إلا لأن جسمنا يحتفظ منه بأثر ما يزال حاضرا ؟ إن الانطباعات التى تحدثها الأشياء فى الدماغ تبقى فيه كما تبقى الصور على لوحة التصوير . وكما يبقى الصوت على صفحة الاسطوانة . فكما أن الأسطوانة تردد اللحن إذا ما أدرت الجهاز ، فكذلك الدماغ يحيى الذكرى متى حصل الاهتزاز فى النقطة التى اختزنت الانطباع . وإذن «فالنفس» لا تضافو على الجسم لا فى الزمان ولا فى المكان . . . ثم هل صحيح أن هناك نفسا متميزة عن الجسم ؟ لقد رأينا منذ هنيهة أن ثمة تبدلات ما تنفك تحصل فى الدماغ أو فلنقل ، أن شئنا الدقة فى التعبير ، أن ثمة تنقلات وتجمعات جديدة تحصل بين الجواهر الفردة والذرات . فمنها ما نسميه بالإحساسات ، ومنها ما ندعوه بالذكريات ، ومنها ، ولا ريب ، ما يقابل كل الظواهر العقلية والعاطفية والإرادية . أما الشعور فما هو منها إلا كالإشعاع من الفوسفور ، وما مثله إلا كمثل الخط المضى الذى يتبع حركة الثقاب إذ نحكه بالحائط فى الظلام . فالشعور

بإضاءته نفسه إن صح التعبير ، يخلق نوعاً خاصاً من الأوهام الضوئية الداخلية ، فيخيل إليه أنه يبذل الحركات ، ويوجهها ، ويخلقها ، وما هو فى الواقع إلا نتيجة لها . هذا هو قوام الاعتقاد بالإرادة الحرة . والحقيقة أننا لو استطعنا أن نرى من خلال الجمجمة ما يجرى فى دماغ يعمل ، وكان بين أيدينا أدوات أقوى على التكبير من أدواتنا الحالية بملايين ملايين المرات ، نرى بها داخل الدماغ ، فنشهد حركات الجواهر الفردة والذرات والالكترونات التى تتألف منها القشرة الدماغية ، وكنا نملك من جهة أخرى لائحة تبين التقابل بين ما هو دماغى وما هو عقلى أعنى معجماً يسمح بأن نترجم كل حركة من هذه الحركات بلغة الفكر والعاطفة ، لعلمنا كما تعلم هذه النفس المزعومة ، كل ما تفكر فيه ، وكل ما تشعر به ، وكل ما تريده ، وكل ما تحسب أنها تفعله بلء حريتها مع أنها لا تفعله فى حقيقة الأمر إلا آلياً ؛ بل إننا سنعرف ذلك خيراً من معرفتها هى ، لأن هذا الذى تسمونه نفساً شاعرة لا يضىء إلا جزءاً يسيراً من تلك الحركات الداخلية الدماغية ، وليس إلا جملة الشرارات الصغيرة التى ترفرف فوق تجمعات معينة للذرات ، فهو لا يرينا تجمعات جميع الذرات ، ولا يطلعنا على الحركات الدماغية الداخلية بكاملها . أن «نفسكم الشاعرة» هذه ما هى إلا نتيجة ترى نتائج . أما نحن فسوف نرى النتائج والأسباب جميعاً » .

ذلكم ما يقال لنا أحياناً باسم العلم . ولكن من البدهى أنه إذا كان ما يسمى «علمياً» هو ما لوحظ أو ما يمكن أن يلاحظ ، هو ما برهن عليه

أو يمكن البرهان عليه ، فإن هذه النتيجة التي عرضوها علينا ليست من العلم فى شىء ، مادمنّا فى حالة العلم الراهنة لا نرى إمكان التحقق منها . نعم إنهم يوردون فى تأييد ما ذهبوا إليه أن قانون حفظ الطاقة ينكر أن يخلق فى الكون أى جزء من القوة أو الحركة مهما هان ، فإذا لم تكن الأمور تجرى أليّا على نحو ما بينوا ، بل كان ثمة إرادة فعالة تقوم بأعمال جرة ، فقد اخترق إذن قانون حفظ الطاقة . إلا أن البرهان على هذا النحو ينطوى على تسليم بما ينبغى البرهان عليه . فما قانون حفظ الطاقة ، وشأنه فى شأن سائر القوانين الفيزيائية ، إلا خلاصة ملاحظات أجريت على الجوادث الفيزيائية ، فهو يعبر عما يحدث فى ميدان لم يزعم أحد أن فيه هوى أو اختياراً أو حرية ، وإنما المهم أن نعرف هل ينطبق هذا القانون أيضاً على الحالات التى يحس فيها الشعور (والشعور على كل حالة ملّكة تلاحظ وتجرب على نحوها الخاص) إنه بصدد نشاط حر . أن كل ما يظهر مباشرة للحواس أو للشعور ، وكل ما هو موضوع تجربة ، خارجية كانت هذه التجربة أو داخلية ، يجب أن نعده واقعاً ما دمنّا لم نبرهن على أنه ظاهر فحسب . وما لا شك فيه أننا نشعر بأننا أحرار ، وأن ذلك هو أحساسنا المباشر . فعلى الذين يدعون أن هذا الشعور وهم أن يدلّوا ببرهانهم على هذه الدعوى . وهم لا يفعلون شيئاً من ذلك ، لأنهم لا يزيدون على أن يشملوا الأفعال الإرادية ، كما يحلو لهم ، بقانون استخرجوه من حالات لا شأن فيها للإرادة . هذا ومن الممكن جداً إذا كانت الإرادة قادرة على خلق طاقة أن تكون كمية الطاقة

التي تخلفها الإرادة هي من الضالة بحيث لا تدركها أدواتنا فى القياس ، ثم يكون لها مع ذلك نتائج ضخمة ، مثلها كمثل الشرارة البسيطة التى تفجر مخزناً من البارود . وما أحب أن أتعلم الآن هذه النقطة . أقول أننا إذا نظرنا إلى آلية الحركة الإرادية خاصة ، وإلى عمل الجملة العصبية عامة ، وإلى الحياة نفسها أخيراً ، وصلنا إلى هذه النتيجة ، وهى أن حيلة الشعور الدائمة منذ وضع أصوله فى الأشكال الحية الأولية ، هى أن يواجه الجبر الفيزيائى فى الاتجاه الذى يتفق مع غاياته ، أو قل هى أنه يحتال على قانون حفظ الطاقة بالحصول من المادة على متفجرات ما تنفك ترداد قوة ، وتعود استعمالاً ، فيكفيه عندئذ أن يقوم بفعل يسير جداً ، كحركة الأصبع التى تضغط على زناد المسدس فى غير جهد ، حتى ينطلق فى اللحظة التى يريد ، وفى الاتجاه الذى ينتخب ، أكبر مقدار ممكن من الطاقة المجمعة . والواقع أن الغليقوجين المتوضع فى العضلات هو متفجر حقيقى ، وبه تتم الحركة الإرادية . أن صنع أمثال هذه المتفجرات واستعمالها هما ، فيما يبدو ، الشاغل الأساسى الدائم للحياة ، منذ ظهورها الأول فى الكتل الهيولية التى يمكن تغيير شكلها ، حتى ازدهارها الكامل فى الكائنات القادرة على القيام بأعمال حرة . على أنى أعود فأقول أنى لا أريد الآن الحاحاً على هذه النقطة التى عنيت بها طويلاً فى غير هذا الموضع ، فلأختم إذن هذا الاستطراد الذى كان فى وسعى أن استغنى عنه ، ولأعد إلى ما كنت أقوله أولاً من أننا لا نستطيع أن نصف رأياً لم يبرهن عليه ، ولا أوحى به التجربة ، بأنه علمى .

وماذا تقول لنا التجربة فى الواقع ؟ أنها تبين لنا أن حياة النفس ، وإن شئت فقل حياة الشعور ، مرتبطة بحياة الجسم ، وأن ثمة تضامناً بينهما ، ولا شىء غير ذلك . ولكن هل ثمة من أنكر هذه النقطة ؟ إلا أنه شتان بين أن نقرر ذلك وبين أن نقول أن الدماغى معادل النفسى ، وأن فى الامكان أن نقرأ فى الدماغ كل ما يجرى فى الشعور المقابل . أن الثوب الذى علق على مسمار متضامن مع هذا المسمار ، فإذا وقع المسمار وقع هو معه ، إذا اهتز اهتز . وإذا كان رأس المسمار حاداً تمزق . ولكن ليس ينتج عن هذا أن كل جزء من أجزاء المسمار يقابل جزءاً من أجزاء الثوب ، ولا أن المسمار معادل للثوب ، ولا أن المسمار والثوب شىء واحد ، نعم أن الشعور معلق بدماغ ، ولكن ليس ينتج عن ذلك أبداً أن الدماغ يرسم كل تفاصيل الشعور ، ولا أن الشعور وظيفة للدماغ . وكل ما تسمح لنا المشاهدة والتجربة (أعنى العلم) بتقريره هو أن ثمة علاقة بين الدماغ والشعور .

فما هى هذه العلاقة ؟ ههنا نستطيع أن نتساءل هل قدمت الفلسفة ما كان يحق للناس أن ينتظروه منها . فعلى عاتق الفلسفة إنما تقع مهمة دراسة حياة النفس فى كافة مظاهرها . فواجب الفيلسوف الذى تمرس بالملاحظة الداخلية أن يغوص إلى أعماق نفسه . ثم يتابع فى عودته إلى السطح الحركة التدريجية التى بها يرتخى الشعور ويمتد . ويتهياً لأن ينتشر فى المكان . فإذا شهد الفيلسوف هذه الصيرورة التدريجية إلى مادة ،

ورصد الخطوات التى يبرز فيها الشعور إلى الخارج أمكنه على الأقل أن يصل إلى حدس غامض لما عسى أن يكون عليه نفاذ الروح فى المادة ، وعلاقة الجسم بالنفس . نعم أن هذا الحدس لن يكون إلا شعاعاً أول . غير أن هذا الشعاع سيمسك بأيدينا ويوجهنا بين تلك الظاهرات الكثيرة التى يعرفها علم النفس وعلم الأمراض النفسية . وستعمل هذه الظاهرات بدورها على تقويم منهج الملاحظة الداخلية ، إذ تصحح ما عسى أن يكون فى التجربة الداخلية من خطأ ، وتكمل ما عسى أن يكون فيها من نقص . وهكذا فإننا بالتردد بين مركزين للملاحظة ، الداخلى والخارج ، نصل إلى حل للمسألة يقترب من الصحة شيئاً بعد شيء ، وما أدعى أنه كامل كما تريد أن تكون حلول الفلاسفة فى معظم الأحيان ، وإنما أقول أنه يدنو من الكمال باستمرار ، كالحلول العلمية سواء بسواء . ولما كانت الدفعة الأولى ستأتى من الداخلى ، وكنا ننشد الإيضاح الأول من الرؤية الداخلية ، فإن المسألة تظل مسألة فلسفية ، كما يجب أن تكون .

غير أن الفيلسوف لا يستسهل الهبوط من القمم التى يحلو له أن يقيم فيها ، فقد أهاب به أفلاطون أن يتجه إلى عالم المثل . وهنالك ، بين المفاهيم المجردة ، طاب له المقام : ينشب بينها الخلاف ، ثم يردّها إلى الصلح ، طوعاً أو كرهاً ، ويقوم فى هذا الأفق الممتاز بدور الدبوماسى الرافى . إنه يتردد عن الاتصال بالوقائع عاليها فضلاً عن دانيها من أمثال الأمراض العقلية : فكأنه يخشى أن تتسخ بها يده . والخلاصة أن

النظرية التى كان يحق للعلم أن ينتظرها هنا من الفلسفة ، النظرية المرنة القابلة للتكامل ، المنطبقة على جملة الوقائع المعروفة ، لم تشأ الفلسفة أو لم تستطع أن تقدمها إليه .

وطبيعى أن يقول العالم عندئذ لنفسه : « ما دامت الفلسفة لا تسألنى ، بالاستناد إلى الوقائع والبراهين ، أن أحدد التقابل المفروض بين ما هو نفسى وما هو دماغى ، على هذا الوجه المعين أو ذاك . وفى هذه النقطة المعينة أو تلك ، فسوف أعمل مؤقتاً كما لو كان هذا التقابل تاماً ، وكما لو كان ثمة تعادل بل وحدة . فأنا الفيزيولوجى ، بما أملك من وسائل المشاهدة والتجريب الخارجيين الخالصين ، لا أرى إلا الدماغ ، ولا سلطان لى إلا على الدماغ ، فسأنهج إذ كما لو يكن الفكر إلا وظيفة للدماغ . وسيكون من شأن ذلك أن يزيد جرأتى على السير ، ويضاعف حظى من التقدم . فحين لا يعرف المرء حدود حقوقه يفترضها فى أول الأمر غير ذات حدود . كذلك قال العالم لنفسه ، وكان يمكنك أن يكتفى بهذا لو استطاع أن يستغنى عن الفلسفة .

غير أن الفلسفة لا يستغنى عنها ، فكان من الطبيعى ، ريثما يقدم الفلاسفة إليه تلك الفلسفة المرنة ، القابلة لأن تتكيف وفق التجربة الداخلية والخارجية والتى يحتاج إليها العلم ، كان من الطبيعى ريثما يتم ذلك أن يقبل من يدى الميتافيزياء القديمة تلك النظرية الجاهزة ، المؤلفة من هنا ومن هناك ، التى تنطبق خير انطباق على المنهج الذى كان قد أفاد

منه خيراً كثيراً . ولم يكن له خيار على كل حال . أن النظرية الوحيدة الواضحة التي خلفتها لنا ميثافيزياء القرون الثلاثة الأخيرة ، بصدد هذا النقطة ، هي أن ثمة موازنة دقيقة بين النفس والجسم ؛ فلما أن النفس تعبر عن بعض أحوال الجسم أو أن الجسم يعبر عن النفس ، أو أن الجسم والنفس يعبران كلاهما ، بلغتين مختلفتين ، عن أصل واحد ليس بالنفس ولا بالجسم ، والدماغى على أية حال من هذه الأحوال الثلاثة يعادل النفسى معادلة دقيقة . فكيف توصلت فلسفة القرن السابع عشر إلى هذه النظرية أو هذا الفرض ؟ ليست دراسة تشريح الدماغ ووظائفه هي التي أوصلتهم إلى ذلك طبعاً لأن هذه الدراسة لم تكد تبدأ فى ذلك الحين ، ولا هي دراسة بنية الفكر ووظائفه وما يطرأ عليه من اختلال ، لا ، وإنما استخرج هذا الفرض استخراجاً طبيعياً من مبادئ فلسفية عامة تخيلوا جلها أن لم يكن كلها ، تأييدا لآمال الفيزياء الحديثة . فإن المكتشفات التي أعقبت النهضة ، ولا سيما مكتشفات كبلر وجاليلو ، قد أظهرت إمكان رد المسائل الفلكية والفيزيائية إلى مسائل ميكانيكية ، ومن ثم كانت تلك الفكرة التي تصور مجموع الكون المادى ، غير العضوى منه والعضوى ، على أنه آلة كبيرة خاضعة لقوانين رياضية . وكان لابد عندئذ أن تدرج الكائنات الحية عامة ، وجسم الانسان خاصة ، فى هذه الآلة كما تدرج الدواليب فى جهاز الساعة ، فعُدَّ الإنسان غير قادر على أن يفعل شيئاً لم يحدد من قبل ولا يمكن أن يحسب حساباً رياضياً . وهكذا جردت النفس الإنسانية من قدرتها على الخلق ، وأصبح من

الضرورى ، إذا صح وجودها ، أن لا تكون حالاتها المتعاقبة إلا تعبيرا ،
بالفكر والعاطفة ، عن نفس الأمور التى يعبر عنها جسمها بالامتداد
والحركة . على أن ديكارت ، والحق يقال ، لم يذهب إلى هذا المدى ،
بل أثر ، لما وهب من احساس واقعى ، أن يفسح للإرادة الحرة بعض
المجال ، ولو كان ذلك لا ينسجم تمام الانسجام مع مذهبه العام . ولئن
زال هذا المجال بعد ذلك على يد سبينوزا وليبتس ، رغبة فى تحقيق هذا
الانسجام ، ولئن قرر هذان الفيلسوفان تقريراً صارماً افتراض الموازنة الدائمة
بين حالات النفس وحالات الجسم ، فإنهما على كل حال قد أبيا أن
يقولا أن النفس ما هى إلا انعكاس الجسم ، أو أن الجسم ما هو إلا
انعكاس النفس كما كان فى وسعهما أن يقولوا . ومع ذلك فقد مهدا
السييل لديكارتية مبسطة مضيقة لا تعد الحياة النفسية إلا وجها من وجوه
الحياة الدماغية ، ولا تعد النفس المزعومة إلا مجموع بعض الظواهر
الدماغية التى ينضاف إليها الشعور كما ينضاف الإشعاع إلى الفوسفور .
ونستطيع فى الواقع أن نتبع أثر هذا التبسط التدريجى للميتافيزياء
الديكارتية خلال القرن الثامن عشر كله ، فنجد أنه على قدر ما كانت هذه
الميتافيزياء تنضيق كانت تنفذ فى الفيزيولوجيا التى كان من الطبيعى أن
تجد فيها فلسفة جديدة بأن تهب لها ما هى فى حاجة إليه من اطمئنان
وثقة . وعلى هذا النحو إنما أتيح لأمثال لامترى ، وهلفتيوس ، وشارل
بونيه ، وكابانيس من الفلاسفة الذين عرفوا بالتأثر بالديكارتية أن يهبوا
لعلم القرن التاسع عشر ما كان فى وسعه أن يستغله أحسن استغلال من

فلسفة القرن السابع عشر . وإذن فإن يتنمى العلماء الذين يتفلسفون اليوم حول العلاقة بين ما هو نفسى وما هو جسمى إلى نظرية الموازنة فهذا أمر أفهمه ، لأن الميتافيزيائيين لم يقدموا لهم شيئاً آخر . بل إنى لأقبل أيضاً أن يفضلوا مذهب الموازنة هذا على كل المذاهب التى يمكن أن يتبع فى بنائها هذا المنهج نفسه ، أعنى المنهج العقلى ، لأنهم يجدون فى هذه الفلسفة ما يشجعهم على المضى إلى أمام . أما أن يقول لنا أحدهم إن هذا من العلم ، وأن التجربة هى التى تكشف لنا عن وجود موازنة محكمة تامة بين الحياة الدماغية والحياة النفسية ، فاللهم لا . إنا سنوقفه آتئذ عند حده ، ونقول له : لك ، يا عالم ، إن تأخذ بهذه النظرية كما يأخذ بها الميتافيزيائى ، إلا أن شخصية الميتافيزيائى ، لا شخصية العالم ، هى التى تتحدث عندئذ فيك ، وأنت لا تزيد حينذاك على أن ترد إلينا ما أعطيناك نحن معاشر الفلاسفة . فهذا المذهب الذى تأتينا به ، نحن نعرفه : من معاملنا خرج ، وبأيدينا صنعناه . هو من بضاعتنا القديمة المعروفة فى القدم . وإذا كان هذا لا يضير البضاعة طبعاً ، فإنه كذلك لا يجعلها أحسن البضاعة ، فقدورها على حقيقتها ، ولا تحسب هذا المذهب الذى تم صنعه على أيدينا من قبل أن يفتح برغم الفيزيولوجيا والسيكولوجيا ، مما يدل على أنه بناء ميتافيزيائى ، لا تحسب هذا المذهب نتيجة من نتائج العلم ، موافقة للوقائع ، ويمكن أن تتوافق معها باستمرار .

فهلا حاولنا أن نصوغ لكم علاقة النشاط النفسى بالنشاط الدماغى على نحو ما تبدو هذه العلاقة بعد تحاشى كل فكرة سابقة ، والاكتفاء بما تدل عليه الوقائع ؟ إن مثل هذه الصيغة ، المؤقتة بالضرورة ، لن تطمح إلى غير الاحتمال . إلا أن هذا الاحتمال قابل لأن يقوى مع الزمن ، فتدق الصيغة شيئاً بعد شيء على قدر ما تتسع معرفتنا بالوقائع .

فاعلموا إذن إن إنعام النظر فى حياة الفكر ، وفى مصاحبها الفيزيولوجى . يؤدى بى إلى الاعتقاد بأن احساس الناس صادق ، وأن فى الشعور الإنسانى أكثر مما فى الدماغ المقابل بما لا نهاية له . وإليكُم النتيجة التى وصلت إليها على وجه الاجمال^(١) :

إن من يستطيع أن ينظر فى داخل الدماغ إبان عمله ، وأن يتتبع ذبذبات الذرات ذاهبة آية ، وأن يفسر كل ما تقوم به ، يستطيع ولا شك أن يعرف شيئاً مما يجرى فى الفكر . ولكنه لا يستطيع أن يعرف إلا شيئاً سيرا ، إنه يعرف ما يعبر عنه الجسم بإشارات وأوضاع وحركات ، يعرف ما تنطوى عليه الحالة النفسية من فعل يتحقق أو يشرف على التحقق ، أما ما عدا ذلك فلن يعرفه . سيكون مثله بإزاء الأفكار والعواطف التى تجرى فى داخل الشعور كمثل المشاهد الذى يرى كل ما يقوم به الممثلون على المسرح من غير أن يسمع كلمة مما يقولون . نعم ،

(١) من شاء منكم توسعاً فى هذه النقطة فليرجع إلى كتابى «المادة والذاكرة» ، باريس ١٨٩٦ (ولا سيما الفصلين الثانى والثالث) .

إن لحركات الممثلين وأوضاعهم ، فى ذهابهم وإيابهم ، مبررها فى المسرحية التى يمثلونها ، حتى لقد نتنبأ بالحركة إذا نحن عرفنا الكلام ، إلا أن عكس هذا ليس بصحيح ، أى أن معرفة الحركات لا تفيدنا فى معرفة المسرحية إلا قليلا جدا . ذلك أن الملهاة الرفيعة أغنى من الحركات التى تمثلها . وهكذا فإننى أعتقد أننا نستطيع أن نعرف ما يجرى فى الدماغ إذا عرفنا الحالة النفسية (فى حالة اكتمال علمنا بالجهاز الدماغى وبالسيكولوجيا) ولكن عكس هذه العملية مستحيل . لأن الحالة الدماغية الواحدة قد تقابل طائفة من الحالات النفسية المختلفة التى تناسبها بدرجة واحدة^(١) . أنا لا أقول - ولتلاحظوا ذلك جيدا - أن أية حالة نفسية يمكن أن تقابل حالة دماغية معينة . فإنكم حين تضعون إطارا لا تدخلون فيه أية لوحة ، فالإطار يحدد اللوحة بعض الشيء لمجرد أنه لا يقبل من اللوحات إلا التى توافقه ، شكلا وأبعادا ، وينبذ ما عدا ذلك ، ولكن يكفى أن يتوفر الشكل ، وتتوفر الأبعاد حتى تدخل اللوحة فى الإطار . والأمر على هذا النحو فيما يتصل بالدماغ والشعور . فيكفى أن تكون هذه الأفعال البسيطة - الإشارات والأوضاع والحركات - التى تظهر فيها الحالة النفسية المعقدة ، يكفى أن تكون هى التى يحضرها الدماغ حتى تدخل الحالة النفسية دخولا محكما فى الحالة الدماغية . ولكن ثمة طائفة كبيرة

(١) هذا إلى أن الحالة الدماغية لا تمثل هذه الحالة المختلفة إلا تمثيلا غامضا فظا ، لأن كل حالة نفسية معينة لشخص معين ، هى فى مجموعها شىء لا يمكن التنبؤ به ، شىء جديد .

من اللوحات المختلفة يمكن أن تدخل كذلك فى هذا الإطار نفسه . ويتج
عن هذا أن الدماغ لا يحدد الفكر ، وأن الفكر مستقل عن الدماغ ، فى
جزء كبير على الأقل .

وستسمح دراسة الوقائع بوصف هذا الجانب الخاص من الحياة
النفسية ، المرسوم وحده فى النشاط الدماغى فى رأى ، وصفا ما ينفك
يزداد دقة . انظروا مثلاً إلى وظيفة الإدراك أو الشم . إن جسمنا ،
المندرج فى العالم المادى ، يتلقى تنبيهات يجب عليه أن يستجيب لها
بحركات مناسبة ، والدماغ ، بل والمجموعة الدماغية الشوكية عامة ، هما
اللذان يهيئان هذه الحركات . ولكن الإدراك شئ آخر تماماً^(١) . أو
انظروا إلى وظيفة الإرادة . إن الجسم يقوم بالحركات الإرادية بفضل بعض
الأجهزة المعبأة فى المجموعة العصبية ، والتي تنتظر الإشارة حتى تنطلق .
والدماغ هو النقطة التى تصدر عنها الإشارة ويصدر عنها الانطلاق أيضاً .
فالمنطقة الرولاندية التى حددت فيها الحركة الإرادية ، أشبه بمركز توجيه
القطارات حيث يفتح العامل للقطار الواصل السكة التى سيسير فيها ، أو
هى أشبه بجهاز الوصل الذى يصل التيار بآلة من الآلات تنتخب
انتخاباً . ولكن هناك شيئاً آخر ، غير أعضاء الحركة وعضو الانتخاب ،
هو الانتخاب نفسه . وانظروا أخيراً إلى الفكر . أننا حين نفكر يندر إلا
نتحدث إلى أنفسنا ، فنخطط حركات الألفاظ المعبرة عن الفكر وقد

(١) انظر «المادة والذاكرة» الفصل الأول .

نجرىها بالفعل . ولا بد أن يرسم شيء من هذا فى الدماغ . بل إن الآلية الدماغية للفكر لا تقف عند هذا الحد فيما أعتقد . فإن وراء حركات التلفظ الداخلية ، وما أحسبها ضرورة على كل حال ، شيئاً أرهف هو الأمر الأساسى ، أعنى تلك الحركات الناشئة التى تشير رمزاً إلى كل الاتجاهات المتعاقبة التى يتجهها الفكر . يجب أن نلاحظ أن الفكر الحقيقى ، العيانى ، الحى ، أمر قلما حدثنا عنه علماء النفس إلى الآن ، لأن لا يسلس للملاحظة الداخلية بسهولة ، وما الفكر الذى يحدثنا عنه إلا صورة صناعية للفكر الفرها بضم عدد من الصور والمعانى بعضها إلى بعض . وهيهات أن يؤلف الفكر من صور ومعان ، لأن الحركة لا تخلق من أوضاع . أن المعنى وقفة للفكر ، ينشأ حين يبدو للفكر أن يتوقف فترة أو أن يرتد إلى ذاته بدلا من أن يستمر فى طريقه ، كالحرارة التى تنبجس من الرصاصة حين تصطدم الرصاصة بحاجز . فكما أن الحرارة لم تكن موجودة فى الرصاصة ، فكذلك المعنى ليس جزءا من الفكر متمما له . ضعوا مثلا هذه المعانى الثلاثة أحدها إلى جانب الآخر : حرارة ، حصول ، رصاصة ، وادخلوا بينها فكرة الداخلية التى يعبر عنها حرف الجر (فى) ، فهل يستطيعون بذلك أن تؤلفوا الفكرة التى عبرت عنها بهذه الجملة «الحرارة تحصل فى الرصاصة» ؟ هيهات ! لان الفكر حركة لا تنقسم ، وما المعانى التى تقابلها ألفاظ إلا تصورات تبرز فى الذهن فى كل لحظة من حركة الفكر ، لو توقف الفكر . وهيهات للفكر أن يتوقف . فدعونا إذن من هذه الأبنية الصناعية للفكر . ولننظر إلى

الفكر نفسه . فماذا نجد ؟ نجد أن ليس فى الفكر حالات بل اتجاهات ، وأن الفكر فى جوهره تغير دائم متصل ذو اتجاه داخلى ، يحاول أن يعبر عن نفسه بتغيرات ذات اتجاه خارجى ، أى بأفعال وحركات قادرة على أن تمثل فى المكان حركاته ذاهباً إيباً فتعبر عنها مجازاً أن صح التعبير . ونحن فى معظم الأحيان لا نلمح هذه الحركات المخططة أو قل المهيأة فحسب لأنه لا يعيننا فى شىء أن نعرفها . ولكننا نضطر إلى ملاحظتها حين نطوق فكرنا عن كئب نحاول أن ندركه حياً ، وأن ننقله حياً كذلك إلى نفوس الآخرين . فنلاحظ عندئذ أن الألفاظ ، مهما عينا فى انتقائها ، لا تقول ما نريدها على أن تقوله ، ما لم يساعدها الوزن والتنقيط والتوقيع على أن تجعل القارئ الذى تقوده عندئذ طائفة من الحركات الناشئة ، يرسم منحنيًا من الفكر والعاطفة شبيهاً بالمنحنى الذى نرسمه له . وهذا هو فن الكتابة كله . إن هذا الفن شبيه بفن الموسيقى . ولا أعنى بالموسيقى الموسيقى التى تتجه إلى الأذن فحسب ، كما يخيل إلينا عادة . فغير الفرنسى مثلاً ، مهما تألف أذنه الموسيقى ، لا يفرق بين النثر الذى يراه الفرنسيون موسيقياً ، وبين النثر الذى ليس كذلك ، لن يفرق بين النثر الفرنسى تماماً والنثر الفرنسى تقريباً ، وهذا دليل على أن المسألة ليست مسألة توافق مادية بين الأصوات . والواقع أن فن الكاتب يقوم على أن ينسبنا أنه يستعمل ألفاظاً . وإنما التوافق الذى ينشده الكاتب هو نوع من التقابل بين ذبذبات فكره وذبذبات حديثه وهو تقابل يبلغ من الكمال أن موجات فكره تنتقل إلى فكرنا نحن محمولة على

العبارة ، وعندئذ فلا يكون للفظه على حدة أى شأن ، ولا يكون ثمة إلا المعنى المتحرك النافذ فى الكلمات ، لا يكون ثمة إلا فكران ينبضان معاً على إيقاع واحد . فلا غرض لإيقاع الكلام إذن إلا أن يمثل إيقاع الفكر . وما إيقاع الفكر إلا إيقاع الحركات الناشئة التى ترافقه ولا نكاد نعيها . وهذه الحركات التى يتجلى بها الفكر أفعالا فى الخارج لابد أن تنهيا فى الدماغ ، فكان الدماغ يكونها مقدماً . إنها المرافق الحركى للفكر ، وهى ما قد ندركه إذا استطعنا أن ننفذ إلى دماغ يعمل ، لا إلى الفكر نفسه .

وبتعبير آخر أقول إن الفكر منصرف إلى العمل ، وحين لا يؤدى إلى عمل واقعى فإنه يرسم عملاً أو عدة أعمال ممكنة فحسب ؛ وهذه الأعمال الواقعية أو الممكنة ، التى هى انعكاس الفكر فى المكان فى صورة ناقصة مبسطة ، والتى تشير إلى مفاصل الفكر الحركية ، هى ما يرتسم من الفكر فى المادة الدماغية . فالعلاقة بين الفكر والدماغ هى إذن علاقة معقدة مرهفة . وإذا سألتهمونى أن أصوغها لكم فى قانون بسيط ، غير دقيق بالضرورة ، قلت إن الدماغ هو عضو التعبير عن الفكر بإشارات ، فوظيفته هى أن يومئ إلى حياة الفكر بإشارات ، وأن يومئ بإشارات أيضاً إلى الظروف الخارجية التى ينبغى للفكر أن يتلاءم معها . فالنشاط الدماغى هو من النشاط النفسى كحركات عصا رئيس الاركستر من اللحن المعزوف . إن اللحن يصفو على الحركات . وكذلك حياة الفكر تصفو على حياة الدماغ . ولكن الدماغ ، لأنه يستخلص من حياة الفكر كل ما

يمكن أن يمثل بحركات وأن يجسد فى مادة ، لأنه نقطة اتصال الفكر بالمادة ، يضمن تلاؤم الفكر مع الظروف فى كل لحظة ، ويصون اتصال الفكر بالوقائع فى غير انقطاع . فليس هو إذن ، بالمعنى الأسمى للكلمة ، عضو تفكير ولا عاطفة ولا شعور ، وإنما هو يجعل الشعور والعاطفة والتفكير تظل ممتدة على الحياة الواقعية ، قادرة لذلك على القيام بعمل ناجح . فقولوا إذا شئتم أن الدماغ هو عضو الانتباه إلى الحياة .

ولهذا السبب كان يكفى أن يحدث تغير طفيف فى المادة الدماغية حتى يبدو أن الفكر كله تأثر من ذلك . لقد تحدثنا عن تأثير بعض السموم فى الشعور ، وعن تأثير المرض الدماغى عامة فى الحياة النفسية . فهل الفكر نفسه ، فى مثل هذه الحالة ، هو الذى اختل أم أن الذى اختل هو جهاز اتصال الفكر بالأشياء ؟ حين يهدى مجنون فإن تفكيره قد يكون متفقاً مع أدق قواعد المنطق . بل إنه ليخيل إليكم ، حين تسمعون أحداً من مجانين الاضطهاد يتحدث عن نفسه ، أنه لا يخطئ إلا لاسرافه فى استعمال المنطق . والواقع أن ضلاله ليس ناتجاً عن أنه يفكر تفكيراً خاطئاً ، بل عن أنه يفكر بعيداً عن الواقع ، يفكر خارج الواقع ، كمن يحلم . فلنفرض ، مادام هذا معقولاً ، أن سبب المرض هو تسمم المادة الدماغية . فهل يجب أن نعتقد أن السم مضى يصيب التفكير فى هذه الخلايا أو تلك من خلايا الدماغ ، وأن هناك فى بعض النقاط المعينة من الدماغ حركات فى الذرات تقابل هذا التفكير ؟ كلا . بل المرجح أن

الدماغ كله هو الذى أصيب كما أن الحبل المشدود كله ، لا جزءاً من أجزائه ، هو الذى يرتخى حين لا تشد العقدة . ولكن كما أنه يكفى ارتخاء بسيط فى قلس السفينة حتى تأخذ السفينة بالترنح فوق الأمواج ، كذلك يكفى تبدل بسيط فى المادة الدماغية حتى يفقد الفكر اتصاله بمجموع الأشياء المادية التى يتكئ عليها عادة ، فيشعر بأن الواقع ينسل من تحته ، فيتمايح ويأخذه دواره والواقع أن الجنون فى كثير من الحالات إنما يبدأ بشعور يشبه الاحساس بالدوار ، فيشعر المريض أنه فقد الاتجاه ، ويقول لك أنه لم يبق للأشياء المادية فى نظره ما كان لها قبل ذلك من ثبات وبروز وواقعية . فالنتيجة المباشرة الوحيدة للاختلال الدماغى إنما هى ارتخاء فى توتر الفكر أو قل فى انتباهه إلى الجزء الذى كان يعنيه من العالم . وما الدماغ فى الواقع ألا مجموعة الأدوات التى تتيح للفكر أن يستجيب لتأثير الأشياء استجابات حركية ينفذها أو يهيم أن ينفذها ، فتضمن ، إذا هى كانت صحيحة ، كمال اتصال الفكر بالواقع .

تلكم هى إذن علاقة الروح بالجسم على وجه الإجمال فيما أظن . ويستحيل على فى هذا المجال أن أحصى الوقائع والأسباب التى يقوم عليها هذا المفهوم . ولست أطلب منكم مع ذلك أن تصدقوا كلامى بلا برهان . فما العمل ؟ . هناك أولاً وسيلة نستطيع بها ، فيما أرى ، أن نتخلص بسرعة من النظرية التى أحاربها : هى أن نبين أن الفرض الذى يدعى وجود تعادل بين الدماغى والنفسى فرض يناقض نفسه بنفسه إذا نحن

أخذناه بكل ما فيه من أحكام : لأنه يقتضينا أن نسلم في الوقت نفسه بنظريتين متعارضتين ، وأن نستخدم معاً طريقتين تنفى أحدهما الأخرى . ولقد حاول هذا البرهان سابقاً . ولكنه على بساطته يقتضى أن نلقى على المذهب الواقعي والمذهب المثالي نظرات تمهيدية تذهب بنا بعيداً جداً^(١) . على أنى أعترف أن في وسع أصحابنا أن يصلحوا الأمر ويهبوا لنظرية التعادل مظهر المعقولية متى كفوا عن دفعها في اتجاه المذهب المادي . أضف إلى هذا أنه إذا كان البرهان النظري المحض كافياً لبيان بطلان هذه النظرية ، فإنه لا يقول لنا ولا يستطيع أن يقول لنا ما ينبغي أن يحل محل هذه النظرية . بحيث أن التجربة ، آخر الأمر ، هي ما يجب أن نلجأ إليه كما أعلننا ذلك من قبل . ولكن كيف نستطيع أن نستعرض الحالات السليمة والمرضية التي ينبغي لنا عندئذ أن ننظر فيها ونحسب حسابها ؟ أن فحصها جميعاً أمر مستحيل . وتعمق بعضها أمر يطول . وما أعرف للخروج من المأزق إلا وسيلة واحدة هي أدرس ، من بين كافة الظواهر المعروفة ، تلك التي تؤيد نظرية الموازنة أكثر من غيرها ، والتي كانت أول ما ثبتت دعوى هذه النظرية ، أعنى ظواهر الذاكرة . فإذا استطعت عندئذ أن أبين بكلمتين ، ولو بصورة ناقصة غير دقيقة ، كيف أن انعام النظر في هذه الظواهر يؤدي إلى رفض النظرية التي تستعين بها ، وتأييد النظرية التي نقترحها ، كان لهذا وحده ماله من شأن وإذا

(١) سنعرض هذا البرهان في نهاية هذا الكتاب . انظر البحث الأخير .

لم نملك عندئذ البرهان الكامل ، لأن هذا جد مستبعد ، فإننا سنعرف أين ينبغي أن نبحث عنه ، وهذا ما سنفعله .

إن الوظيفة الوحيدة التي استطاعوا أن يحددوا لها موضعاً في الدماغ هي الذاكرة أو ذاكرة الألفاظ على وجه أدق . وقد ذكرت في أول هذه المحاضرة كيف أن دراسة أمراض اللغة قد أدت بالباحثين إلى تحديد بعض التلافيف المعينة من الدماغ لبعض الأشكال المعينة من الذاكرة الكلامية . ومنذ أن بين بروكا أن نسيان حركات التلفظ بالكلام يمكن أن ينتج عن فساد في التلفيف الجبهي اليساري الثالث من الدماغ ، أخذنا نشهد قيام نظرية أخذت بالتعقد في أمراض ذاكرة الألفاظ وشروطها الدماغية . إلا أن على هذه النظرية مأخذ كثيرة . حتى لقد أخذ بعض العلماء ممن لا يشك في كفاءتهم ينادى ببطولتها معتمداً على ملاحظة الاختلالات الدماغية التي تصحب أمراض اللغة ملاحظة أدق . وقد ذهبت أنا نفسي ، منذ عشرين عاماً (وما أقول هذا تباهياً بل لأبين أن الملاحظة الداخلية قد تتغلب على مناهج يحسبوننها أجدى) إلى أن هذه النظرية التي كانت تعد يومذاك معصومة ، محتاجة إلى بعض التبديل على الأقل ، ودعونا من هذا الآن ، أن نمة أتفق عليها كافة الناس ، وهي أن سبب أمراض الذاكرة فساد يصيب مواضع من الدماغ معينة في شيء من الوضوح يقل أو يكثر ، فأما أولئك الذين يرون أن الفكر وظيفة للدماغ أو بوجه عام

أولئك الذين يعتقدون بوجود نوع من الموازنة بين عمل الدماغ وعمل الفكر فأليك تفسيرهم لهذه النتيجة .

إنه على غاية من البساطة . قالوا أن الذكريات تتجمع في الدماغ في صورة تبدلات تنطبع على طائفة من العناصر التشريحية : فإذا زالت الذاكرة كان مرد ذلك إلى أن هذه العناصر التشريحية قد فسدت أو تلفت . وقد سبق أن ذكرت لكم تشبيه لوحة التصوير واسطوانة الصوت ، وهذان هما التشبيهان اللذان نجهدهما في كافة التفسيرات الدماغية للذاكرة . فهم يرون أن الانطباعات التي تحدثها الأشياء الخارجية في الدماغ تبقى بقاءها على لوحة التصوير أو أسطوانة الصوت . فلما انعمنا النظر في هذين التشبيهين أدركنا ما فيهما من خطأ ، إذ لو صح حقاً أن تكون الذكرى البصرية لشيء ما انطباعاً خلفه هذا الشيء في الدماغ لما أمكننى أن احتفظ لشيء من الأشياء بذكرى واحدة بل بالوف الذكريات بل بملايين الذكريات . ذلك أن الشيء مهما يكن بسيطاً وثابتاً ، فإن شكله وأبعاده وألوانه تتغير بتغير النقطة التي انظر إليه منها . فما لم انظر إليه من نقطة واحدة لا أحيد منها قيد شعرة ، وما لم تتجمد عيناي في جو فيهما لا تتزعزعان ، فإن صوراً لا حصر لعددها ، ولا يمكن أن ينطبق بعضها على بعض ، ترتسم على شبكيتي ، وتنتقل إلى دماغي واحدة بعد أخرى . هذا إذا كان الشيء بسيطاً ثابتاً ، فكيف إذا كان شخصاً ، تتغير هيئته ، ويتحرك جسمه ، وتبدل ملابسه ، ويتبدل كل

ما يحوطه فى كل مرة انظر فيها إليه ؟ ومع ذلك فمما لا جدال فيه أن شعورى يقدم إلى صورة وحيدة أو شبه وحيدة ، يقدم إلى ذكرى للشئ أو الشخص لا تتغير علميا . أفليس هذا برهانا على أن المسألة ليست مسألة تسجيل آلى؟ والأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذكرى السمعية . أن للكلمة الواحدة التى ينطق بها أشخاص مختلفون ، أو شخص واحد فى لحظات مختلفة ، وفى عبارات مختلفة ، تسجيلات صوتية لا ينطبق بعضها على بعض ، فكيف تكون ذكرى الصوت التى تكاد تكون ثابتة وحيدة ، كيف تكون شبيهة بتسجيل صوتى ؟ ألا يكفى هذا الاعتبار وحده ليجعلنا نرتاب فى أمر تلك النظرية التى تعزو أمراض ذاكرة الألفاظ إلى فساد أو تلف يصيب الذكريات نفسها المسجلة فى القشرة الدماغية تسجيلا آليا ؟

ومع ذلك فلننظر إلى ما يجرى فى هذه الأمراض ؟ إنه ليتفق ، حيث يكون الفساد الدماغى خطيرا ، وحيث تكون الذاكرة اللفظية مصابة أصابة بليغة ، أن ترجع فجأة الذكرى التى بدأ أنها فقدت ، وذلك على أثر تنبيه قوى بعض الشئ ، كأنفعال مثلا . فهل كان يمكن ذلك لو أن الذكرى مودعة فى المادة الدماغية التى فسدت أو تلفت ؟ الواقع أن الأمور تجرى كما لو كان الدماغ يفيد فى التذكير بالذكرى لا فى الاحتفاظ بها . فإذا أصيب المرء بالآفازيا ، كانت الذكرى لا تزال موجودة ، إلا أن المريض يصبح غير قادر على أن يجدها حين يحتاج إليها ، فتراه كأنه

يطوف حولها ، ولا يملك القوة على أن يضع اصبعه على النقطة الدقيقة التى ينبغى أن يمسه ، والعلامة الخارجية التى تدل على القوة فى الميدان النفسى أما هى الدقة . ولكن الذكرى لا تزال موجودة ! إنه يتفق للمريض فى بعض الأحيان ، وهو يستعوض بجمل عن الكلمة التى يظن أنها زالت ، أن يستعمل هذه الكلمة نفسها فى جملة من تلك الجمل . فالذى ضعف إذن إنما هو ذلك الانطباق على الظرف ، الذى يكفله الدماغ ، أو قل بوجه أخص ، أنه الوظيفة التى تنقل الذكرى إلى حيز الشعور بمبادرتها إلى رسم الحركات التى تكتمل بها الذكرى افعالا حين تكون فى حيز الشعور . انظروا مثلا ماذا نعمل حتى نستذكر اسما علما نسيناه . إننا نجرب كافة حروف الأبجدية واحدا بعد آخر ، نلفظها فى أول الأمر سرا ، فإذا لم يكف ذلك عسمدنا إلى لفظها جهازا . فنحن إذن نتقلب بين كل الأوضاع الحركية المختلفة التى علينا أن نختار منها واحدا ، حتى إذا وقعنا على الوضع المنشود رأينا اللفظة التى نبحث عنها كأنما تنزلق فى إطار مهيا لاستقبالها . فهذه الحركات الفعلية أو الممكنة هى التى يجب على الجهاز الدماغى أن يكفلها . وهى هى ولا شك ما يصيبه المرض .

وانظروا الآن إلى ما نلاحظه فى الآفازيا التدريجية ، أى فى الحالات التى يكون فيها نسيان الألفاظ آخذا بالتفاقم . فى مثل هذه الحالات تغيب الألفاظ بوجه العموم ، وفقا لتدرج معين ، حتى لكان المرض يعرف

قواعد النحو : فتأفل الاسماء الأعلام أول من يأفل ، ثم تعقبها الاسماء النكرات فالنعتون فالأفعال . وهذا ما يبدو لأول وهلة مؤيدا للرأى القائل بتراكم الذكريات فى المادة الدماغية ، فتعد الاسماء الاعلام والاسماء النكرات والنعتون والأفعال طبقات بعضها فوق بعض ، يصيبها التلف واحدة بعد أخرى . ولكن أقول الكلمات يتبع هذا التدرج نفسه رغم أن المرض قد يرجع إلى أسباب مختلفة كل الاختلاف ، ويأخذ صوراً متنوعة كل التنوع ، ويبدأ فى أى نقطة من المنطقة الدماغية ، ويتسع فى أى اتجاه . فهل كان يمكن ذلك لو أن المرض يتناول الذكريات نفسها ؟ إذن لابد من تفسير الظاهرة تفسيراً آخر . وإليك التفسير البسيط جداً الذى أراه . لئن كانت الاسماء الأعلام تزول قبل الاسماء النكرات ، وكانت هذه تغيب قبل النعتون ، وكانت النعتون تزول قبل الأفعال ، فذلك لأن تذكر اسم علم أصعب من تذكر اسم نكرة ، وتذكر اسم نكرة أصعب من تذكر نعت ، وتذكر نعت أصعب من تذكر فعل . وطبيعى بعد ذلك أن تقتصر وظيفة التذكر التى يمدها الدماغ بالمعونة ، على تذكر الأسهل فالسهل من الأشياء بنسبة ازدياد الفساد الدماغى . . وإنما يبقى أن نعرف السبب فى تفاوت الصعوبة فى التذكر فلماذا كانت الأفعال أيسر الكلمات تذكر السبب فى ذلك بسيط ، هو أن الأفعال تعبر عن أعمال ، والعمل يمكن أن يعبر عنه بحركات . فالفعل يمكن أن يعبر عنه بحركات مباشرة ، بينما لا يمكن ذلك بالنسبة إلى النعت إلا عن طريق الفعل الذى ينطوى عليه النعت ، ولا يمكن ذلك بالنسبة إلى الاسم إلا عن

طريقين اثنتين ، طريق النعت الذى يعبر عن صفة من صفاته ، وطريق الفعل الذى ينطوى عليه النعت ، ولا يمكن ذلك بالنسبة إلى الاسم العلم إلا عن طرق ثلاث ، الاسم النكرة ، والنعت ، والفعل جميعا . وإذن فبمضينا من الفعل إلى الاسم أننا نبتعد عن العمل الذى يمكن أن يعبر عنه بحركات مباشرة ، وأن يمثل الجسم ، فنضطر إلى احتيال ما ينفك يتعقد ، حتى نرمز بحركة إلى الفكر المعبر عنها بالكلمة التى نبث عنها ، ولما كانت مهمة تحضير هذه الحركات منوطة بالدماغ ، وكان عمل الدماغ فى هذا المضمار يضؤل ويقل ويبسط بنسبة ما تستفحل الإصابة فى المنطقة المختصة ، فلا غرابة أن يكون الفساد أو التلف الدماغى الذى يجعلنا عاجزين عن تذكر الاسماء الأعلام والاسماء النكرات ، يدع لنا القدرة على تذكر الأفعال . وهكذا نرى أن الوقائع تدل هنا ، كما تدل فى كل موضع ، على أن النشاط الدماغى ليس معادلا للنشاط النفسى ، وإنما هو جزء منه يتجلى بحركات .

ولكن إذا لم تكن الذكريات مخزنة فى الدماغ ، فأين هى تحفظ ؟ الحق أننى لا أدرى أى معنى لسؤالنا «أين؟» حين لا يكون الحديث عن الجسم . التسجيلات الفوتوغرافية تحفظ فى علبة ، والتسجيلات الصوتية تحفظ فى خزانة ، ولكن ما حاجة الذكريات إلى مخزن وما هى بالأشياء التى ترى وتلمس ، بل كيف يمكن أن يكون لها مخزن ؟ وإذا كنتم تصرون على تصور مخزن تقيم فيه الذكريات قبلت ذلك شريطة أن يفهم

بمعنى مجازى صرف ، وقلت فى سداجة أن الذكريات موجودة فى الفكر . وما أنا عندئذ بمن يفترض افتراضا ، ويقول بوجود كائن غيبى . إننا ندرك وجود الشعور إدراكا مباشرا بديهيا أكثر من أى شىء آخر . والروح هو الشعور . والشعور إنما هو الذاكرة قبل كل شىء . إننى فى هذه اللحظة أتحدث إليكم ، وألفظ كلمة «حديث» . وواضح أن شعورى يتصور هذه الكلمة دفعة واحدة ، وإلا لما رأى فيها وحدة ولما نسب إليها معنى . ولكنى حين ألفظ الحرف الأخير من هذه الكلمة ، فإن الأحرف الأولى تكون قد ألفت ، فهى من الماضى بالنسبة إلى الحرف الأخير الذى ينبغى أن يسمى عندئذ حاضرا . ثم إننى لم ألفظ هذا الحرف الأخير (ث) فى برهة واحدة لأن الوقت الذى استغرقه لفظه ، مهما يكن قصيرا ، قابل لأن يقسم إلى أجزاء ، وهذه الأجزاء هى من الماضى بالنسبة إلى جزئها الأخير الذى كان يمكن أن يعد عندئذ حاضرا نهائيا لو لم يكن قابلا بدوره لأن يحلل إلى أجزاء أيضا ، بحيث أننا لا نستطيع ، مهما نفعل ، أن نقيم حدا فاصلا بين الماضى والحاضر ، ولا بين الشعور والذكرى تبعا لذلك . والواقع أننى حين ألفظ كلمة «حديث» لا يحضر فى ذهنى أول الكلمة ووسطها وآخرها فحسب ، بل والكلمات التى سبقتها ، بل وكل ما قد لفظته من الجملة ، وإلا أفلت منى تسلسل الكلام . فإذا فرضنا الآن أن تنقيط الحديث كان غير ما هو الآن ، فأمكن أن تبدأ جملتى قبل هذا ، فتشمل الجملة السابقة مثلا ، لأمكن أن يكون «حاضرى» أكثر امتدادا فى الماضى . وإذا أوغلنا فى هذا

الاستدلال ، فافترضنا حديثى يدوم منذ سنين ، منذ بزغ فى الشعور ،
وانه يتتابع فى جملة وحيدة ، وأن شعورى منفصل عن المستقبل انفصالا
كافيا ، وغير مهتم بالعمل إلى حد كاف أيضا ، بحيث لا يستعمل إلا
فى إدراك معنى العبارة فقط ، لكان تفسير الاحتفاظ التام بهذه الجملة
الوحيدة لا يقتضينا أكثر مما يقتضينا تفسير بقاء الأحرف الأولى من كلمة
«حديث» حين أُلِفظ الحرف الأخير منها . ما أحب حياتنا الداخلية
بكاملها إلا شيئا شبيها بجملة وحيدة بدأناها منذ بزغ فينا الشعور ، جملة
تفصل اجزاءها شولات ، ولكن لا تقطعها نقط أبدا . فأنا أعتقد أذن أن
ماضينا كله موجود تحت الشعور ، أى موجود على نحو لا يكون لشعورنا
فيه من حاجة ، كيما يكشف عنه ، لأن يخرج من ذاته ، ولا أن يضيف
إلى ذاته شيئا غريبا عنه : ليس عليه كيما يدرك ادركا متميزا كل ما
يحتوى أو قل كل ما هو ، إلا أن يزيح عائقا ، ويرفع حجابا . وما
أنفعه من حاجز وما أثمنه من حجاب ! والدماغ هو الذى يقدم لنا هذه
الخدمة ، فيجعل انتباهنا دائم الاتجاه إلى الحياة . والحياة تنظر إلى أمام .
ولا تلتفت إلى وراء إلا على قدر ما يكون الماضى عوناً على توضيح
المستقبل وتهيئته . أن حياة الفكر هى التمرکز حول الفعل الذى ينبغى
تحقيقه ، فهى إذن لاتصال بالأشياء بواسطة جهاز يستخلص من الشعور
كل ما ينفع العمل ، ويلف بالظلام أكثر ما عدا ذلك . تلکم هى وظيفة
الدماغ فى عملية التذكر . إنه لا يفيد فى الاحتفاظ بالماضى ، بل باخفاء
هذا الماضى أولاً ، وإظهار النافع منه فى العمل بعد ذلك . وتلكم هى

أيضا وظيفة الدماغ بإزاء الفكر عامة . إنه يستخلص من الفكر كل ما يمكن أن يتجلى بحركة ، ويدخل الفكر في هذا الإطار المتحرك ، ليضطره بذلك إلى أن يحد نظرتة في الغالب ، ولكنه يضطره بذلك أيضاً إلى أن يكون ناجع الفعل . ومعنى هذا أن الفكر يضافو على الدماغ ، وأن النشاط الدماغى لا يقابل إلا جزئياً يسيراً من النشاط النفسى .

ولكن معنى هذا أيضا أن حياة الفكر لا يمكن أن تكون نتيجة لحياة الجسم ، وأن الأمور كلها تجرى كما لو كان الفكر يستخدم الجسم لا أكثر ، وأنه لا يسوغ لنا والحال هذه أن نفترض أن الجسم والروح مرتبطان أحدهما بالآخر ارتباطا لا انفصام له . وطبيعى أننى لن أقطع ، فى نصف الدقيقة الباقية ، برأى فى مسألة هى أخطر ما يمكن أن تطرحه الإنسانية من مسائل على الإطلاق . ولكننى لا أستطيع كذلك أن أتهرب منها . من أين أتينا ؟ وماذا نعمل ها هنا على هذه الأرض ، وإلى أين المصير ؟ إذا كان صحيحا أن ليس لدى الفلسفة ما تجيب به على هذه الأسئلة الهامة الحيوية ، أو كانت غير قادرة على أن توضحها بالتدريج كما توضح مسألة بيولوجية أو تاريخية ، أى إذا كانت لا تستطيع أن تجعلها تستفيد من تجربة ما تنفك تعمق ، وملاحظة للواقع ما تنى تدق ، إذا كان عليها أن تقتصر على مهاجمة أولئك الذين ينكرون الخلود لأسباب مستمدة مما يفرضونه للنفس والجسم من ماهية ، لأن لنا أن نقول ما قاله باسكال ، مع تغيير فى المعنى : أن الفلسفة كلها لا تستحق عناء

ساعة . ولكن لئن كان الخلود لا يمكن أن يبرهن عليه برهنة تجريبية لأن كل تجربة إنما تتناول مدة محدودة ، ولأن الدين حين يتحدث عن الخلود إنما يعتمد على الوحي المنزل فانه لا مرام أن نستطيع منذ الآن أن نقرر على أرض التجربة أن البقاء إلى زمن ما ممكن بل محتمل . وندع لغير الفلسفة أمر القطع بأن هذا الزمن محدود أو غير محدود . واعتقد أن المسألة الفلسفية المتعلقة بمصير النفس . إذا اقتصرنا فيها على هذه الأجزاء المتواضعة ، ليست مستحيلة الحل . هذا دماغ يعمل . وهذا شعور يحس ويفكر ويريد . لو كان عمل الدماغ يقابل مجموع الشعور كله ، وكان ثمة تعادل بين الدماغي والنفسى ، لأمكن أن يتبع الشعور مصائر الدماغ ، وأن يكون الموت نهاية كل شيء ، والتجربة على أى حال لا تقول خلاف ذلك ، ويكون على الفيلسوف الذى يعتقد ببقاء النفس بعد الموت أن يعتمد على أبنية ميتافيزيائية ما أسرع ما يمكن أن تنهار . أما إذا كانت الحياة النفسية . كما حاولنا أن نبرهن على ذلك ، تضافو على الحياة الدماغية وكان الدماغ لا يزيد على أن يعبر بحركات عن جزء صغير مما يجرى فى الشعور فإن البقاء بعد الموت يصبح عندئذ معقولا جدا . بحيث يقع واجب البرهان بعدئذ على عاتق من ينكر لا على عاتق من يدعى . لأن الباعث الوحيد الذى يدعو إلى الاعتقاد ببقاء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم فىنى . ولا يكون لهذا الباعث من قيمة إذا كان استقلال جل الشعور ، إن لم يكن كله ، عن الجسم . ظاهرة مرئية هى الأخرى . إننا حين نعالج مسألة البقاء على هذا النحو . فننزلها من القمم التى

وضعتها فيها الميتافيزياء التقليدية ونهبط بها إلى ساحة التجربة ، تتنازل ولا شك عن الحصول على حل نهائى دفعة واحدة . ولكن ماذا تريدون ؟ إنه لا بد فى الفلسفة من الاختيار بين طريقتين : طريقة الاستدلال العقلى المحض الذى يرمى إلى نتيجة نهائية فما يتكامل لأنه يفترض لنفسه الكمال ، وطريقة الملاحظة الصابرة التى تؤدى إلى نتائج تقريبية فحسب ، إلا أنها قابلة لأن تصحح وتكمل باستمرار . أما الطريقة الأولى ، فلأنها أرادت أن تأتىنا باليقين دفعة واحدة ، قضت علينا بأن نظل أبدا فى أحضان الاحتمال بل الإمكان المحض ، إذ قلما تعجز عن البرهان على رأيين متعارضين ، كلاهما منسجم وكلاهما ممكن بدرجة واحدة . وأما الطريقة الثانية فإنها لا تهدف فى أول الأمر إلى غير الاحتمال ، ولكنها ، إذ تعمل على أرض يزداد فيها الاحتمال إلى غير نهاية ، تفضى بنا شيئا فشيئا إلى حالة تكاد تعدل اليقين . بين هاتين الطريقتين فى التفلسف تم اختياري أنا . وكم يسعدنى أن أوافق إلى المساهمة ، ولو قليلا ، فى توجيه اختياركم .

«أشباح الأحياء» و«البحوث الروحية»

محاضرة أُلقيت في «جمعية البحوث الروحية» ، لندن ٢٨ آيار (مايو) سنة ١٩١٣

دعوني أولاً أعلن لكم عظيم شكرى على الشرف الذى أوليتمونى إذ ناديتمونى إلى ترؤس جميتكم . وما أنا بالمستحق لهذا الشرف مع الأسف . فإنى لا أعرف شيئاً عن المواضيع التى تعنون بها إلا عن طريق القراءة ، فما رأيت بنفسى شيئاً ، ولا لاحظت شيئاً . وما أدرى كيف يسوغ أن تجعلونى خلفاً لرجال بارزين تعاقبوا على هذا المنصب وكانوا قد وقفوا أنفسهم على هذه الدراسات نفسها التى تقفون عليها أنفُسكم . لعلكم «بالاستشفاف» أو «التخاطر» شعرتُم ، من بعد ، بما أولى تحرياتكم من اهتمام ، ورأيتمونى ، على مسافة أربعمئة كيلو متر منكم ، اقرأ تقاريركم فى عناية ، واتبع أعمالكم بشوق عظيم . لطالما أعجبت ببراعتكم ، ونفاذكم ، وصبركم ، وصمودكم فى ارتياد هذا الربع المجهول من الظواهر الروحية . ولكنى أعجب ، أكثر عجبى بالبراعة والنفاذ والدأب الذى لا يكل ، أعجب بالشجاعة التى كان لابد منها ، لا سيما فى السنين الأولى ، لمقاومة سوء ظن قسم كبير من الجمهور ، وللتغلب

على السخرية التي ترعب أعظم الشجعان . ولهذا فانى لأفخر بانتخابكم
إياى رئيسا «لجمعية البحوث الروحية» فخرا يفوق قدرتى على التعبير .
قرأت عن ضابط ملازم عهد إليه بقيادة فرقته على أثر خلو الميدان من
القادة الذين ماتوا أو جرحوا ، أنه ظل طوال حياته يذكر ذلك اليوم ،
وظل طوال حياته يتحدث عنه ، وظلت حياته كلها بعد ذلك معطرة
بذكرى هذه الساعات القليلة . انى ذلك الضباط . فسوف اغبط نفسى
ما حييت على هذا الحظ العظيم الذى جعلنى على رأس فرق من
البواسل ، لا بضع ساعات بل بضعه أشهر .

فما مرد سوء الظن الذى لقيته العلوم الروحية وما تزال تلقاه من كثير
من الناس ؟ نعم إن الذين يحاربون أمثال دراساتكم هم أشباه علماء ،
ومن أعضاء جمعيتكم فيزيائيون وكيميائيون وفيزيولوجيون وأطباء ، وقد
كثر عدد العلماء الذين يعنون بدراساتكم ولو لم ينتموا إليكم . إلا إنه
يتفق مع ذلك أن نرى علماء حقيقيين ، ممن يرحبون بأى عمل يخرج من
المخابر مهما ضؤل ، يتحاشون عمدا ما تأتون به ، وينبذون جملة ما قد
فعلتم . فما مرد ذلك ؟ ليست غايتى أن أنقد نقدهم لمجرد أن أوجه نقدا
أنا الآخر . فأنا اعتبر الوقت الموقوف على الانكار فى الفلسفة وقتا ضائعا
على وجه العموم . وليت شعرى ماذا بقى من الاعتراضات الكثيرة التى
أثارها المفكرون بعضهم ضد بعض ؟ لم يكذب يبقئ منها شئ . إلا أنه لا
وزن ولا بقاء إلا لحقيقة إيجابية ! إن الرأى الصحيح يحل محل الفكرة

الحاطة بقوته الذاتية ، وهو أدمغ الردود على الإطلاق بدون أن يكلفنا
عناء الرد على أحد . غير أن ما أقصده هنا شيء آخر غير النقد وغير
الرد . فإما أريد أن أكشف وراء اعتراضات البعض ، وسخریات البعض
الآخر ، عن وجود فلسفة مستترة ، غير واعية لذاتها - غير واعية وبالتالي
متقلبة ، غير واعية وبالتالي عاجزة عن التكيف باستمرار مع الملاحظة
والتجربة كما يخلق بالفلسفة الجديدة بهذا الاسم . وأريد أن أبين من جهة
أخرى أن وجود هذه الفلسفة أمر طبيعي ، وأن مردها إلى عادة تعودها
الفكر الإنسانى منذ زمان طويل ، وأن ذلك هو السبب فى بقائها
وانتشارها بين الناس . أريد أن أزيح النقاب عن هذه الفلسفة ، فأقابلها
وجها لوجه ، وأبين ما لها من قيمة . ولكنى ، قبل أن أفعل ذلك ،
فأصل إلى موضوعكم ، أريد أن أقول كلمة فى المنهج الذى تتبعون ،
وفى سبب نفور بعض العلماء منه .

ليس أثقل على نفس العالم المحترف من أن يرى مناهج البحث
والتحقيق التى حرص دائما على الامتناع عنها ، تدخل فى علم من نوع
العلم الذى انصرف إليه . إنه يخشى العدوى ، ويحرص على منهجه
حرص العامل على أدواته ، وهو حرص مشروع جدا . إنه يحب منهجه
بصرف النظر عما يؤدى إليه . وبهذا ، فى رأى ، أما فرق وليم جيمس
بين هاوى العلم وبين العالم المحترف ، فالأول يعنى خاصة بالتأج
الحاصلة ، أما الثانى فيعنى بالوسائل التى تحصل بها هذه النتائج . فلما

كانت الحوادث التى تهتمون بها من نفس نوع الحوادث التى هى موضوع العلم الطبيعى ولاشك ، على حين أن المنهج الذى تتبعونه ، والذى تضطرون إلى اتباعه ، ليس له فى معظم الأحيان أية صلة بمنهج العلوم الطبيعية ، لذلك كان العالم المحترف ينفر من هذه الحوادث .

أما قولى إنها من نفس النوع ، فأعنى به أن لها قوانينها من غير ريب ، وأنا قابلة ، هى الأخرى ، لأن تتكرر فى الزمان والمكان إلى غير نهاية . أنها ليست كالحوادث التى يدرسها المؤرخ مثلا . لأن التاريخ لا يعيد نفسه . فموقعة استرلتس وقعت مرة ، ولن تقع بعد ذلك أبدا . إن الظروف التاريخية المعينة لا تتكرر هى نفسها ، لذلك لا يمكن أن يعود الحادث التاريخى هو نفسه . ولما كان معنى القانون حتما هو أن العلل الواحدة تنتج دائما نتيجة واحدة ، فإن التاريخ ، بالمعنى الأصلى للكلمة ، لا يرمى إلى استخراج قوانين ، بل يرمى إلى معرفة الحوادث الجزئية والظروف الخاصة التى تمت فيها هذه الحوادث الجزئية . والمسألة الوحيدة فى التاريخ هى أن نعرف هل حصلت الحادثة فعلا ، فى هذه البرهة من الزمان ، وهذه النقطة من المكان ، وكيف حصلت . ولا كذلك الظاهرة الروحية (كأن يترأى مريض أو محتضر لقريب له يقيم بعيدا عنه ، ولو كان أحيانا فى أحد القطبين ، ثم تصدق الرؤيا) ، فإن لها ، إن صح وجودها ، قوانين شبيهة بالقوانين الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية .

لنفرض ، مؤقتا ، أن مرد هذه الحادثة إلى تأثير إحدى النفسين فى الأخرى ، وأن النفوس يمكن أن تتواصل على هذا النحو بدون ما وسيط مرئى ، أى لنفرض أن هناك «تخاطرا» كما تقولون . فإذا صح أن هذا التخاطر حادثة واقعية ، فإنه يمكن أن يتكرر إلى غير نهاية ؛ بل إذا كان التخاطر أمرا واقعا فمن الممكن أن يكون موجودا فى كل لحظة ولدى جميع الناس ، وإنما هو من فرط الضعف بحيث لا يلاحظ ، أو أن هناك جهازا دماغيا يمنعه فى سبيل مصلحتنا من القيام بعمله حين يهم أن يجتاز عتبة الشعور ؛ أننا ننتج كهرباء فى كل لحظة ، والجو من حولنا مكهرب باستمرار ، ونحن نتجول بين تيارات مغناطيسية ، ومع ذلك عاش ملايين الناس الوف السنين لا يخطر ببالهم وجود الكهرباء ، فكذلك يمكن أن يكون شأن التخاطر ، مررنا به وما رأيناه . ولكن لا ضير . أن ثمة نقطة لا يقوم حولها خلاف على كل حال وهى أنه إذا كان التخاطر واقعا فهو طبيعى ، وأننا إذا كشفنا عن شروطه فى يوم من الأيام ، فلن يكون علينا ، كيما نحصل على حادث تخاطرى ، أن ننتظر ظهور شبح ما ، كما لا ننتظر اليوم حدوث العاصفة حتى نرى شرارة كهربائية ، كما كنا ننتظر فى الماضى .

فنحن إذن بصدد ظاهرة يبدو ، بحكم طبيعتها ، أنها يجب أن تدرس على نحو ما تدرس الظواهر الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية . ولكنكم فى الواقع لا تدرسونها على هذا النحو . فأنتم

مضطربون اضطراباً إلى الالتجاء إلى منهج آخر يختلف من منهج الظواهر الأولى كل الاختلاف ، منهج يقوم فى الوسط بين منهج المؤرخ ومنهج قاضى التحقيق . فإذا كانت حادثة الترائى الصادق تعود إلى الماضى كان عليكم أن تدرسوا الوثائق ، وأن تفندوها ، فتكتبوا بذلك صفحة تاريخية ، وإذا كانت بنت الأمس كان عليكم أن تقوموا بنوع من التحقيق القضائى ، فتصلوا بالشهود ، وتقابلوا بعضهم ببعض ، وتسألوا عنهم الناس . أما أنا فإنى حين استعرض نتائج هذا التحقيق المدهش الذى تابعتوه فى غير كلال منذ ما ينوف على ثلاثين عاماً ، وحين أفكر فيما أخذتم به أنفسكم من الحيلة والحذر خشية الوقوع فى الخطأ ، وحين أرى أن حادثة الترائى فى معظم الحالات التى سجلتموها قد رويت لشخص أو عدة أشخاص بل سجلت كتابة من قبل أن يتبين صدقها ، وحين أرى كثرة هذه الحوادث ، وتشابهها خاصة ، وما يتجلى بينها من قرابة ، وحين أرى توافق كثير من الشواهد المستقلة بعضها على بعض ، والتى تحللونها جميعاً ، وتراقبونها وتجرحونها - فإنى محمول على الاعتقاد بالتخاطر مثلما أحمل على الاعتقاد بتحطم «أرمادا الذى لا يغلب» . وليس هذا الاعتقاد كاليقين الرياضى الذى يحملنى عليه برهان نظرية فيثاغورس ، ولا هو كاليقين الرياضى الفيزيائى الذى يحمل عليه التحقق من قانون جاليليو ، إلا أنه ، على الأقل ، غاية ما نصل إليه من يقين فى الأمور التاريخية أو القضائية .

وهذا هو بعينه ما يضايق عددا كبيرا من العقول . فإنهم يستغربون ، بدون أن يدركوا سبب نفورهم ، أن يطبق المنهج التاريخي أو المنهج القضائي فى ظاهرات إن صحت فهى خاضعة لقوانين ، ولا بد عندئذ أن يصلح فيها منهجا للملاحظة والتجريب المتبعان فى علوم الطبيعة . فإذا جعلتم الظاهرة قابلة لأن تحصل فى المخبر ، قبلوها راضين ، وإلا فهى فى نظرهم مظنة شك . وما دام «البحث الروحى» لا يستطيع أن يتبع منهج الفيزياء والكيمياء فليس هو بعلمى . إن «الظاهرة الروحية» لم تبلغ إلى الآن الشكل البسيط المجرد الذى يفتح لها باب المخبر ، لذلك يحلو لهم أن يصرحوا بأنها ليست واقعية . فذلكم هو ، فيما اعتقد الاستدلال اللاشعورى الذى يجريه بعض العلماء .

وإننا لنقع على هذا الشعور نفسه ، وعلى هذه الاستهانة بالعيانى نفسها ، فى قرارة بعض الاعتراضات التى يوجهونها إلى بعض نتائجكم . سأذكر لكم مثالا واحدا منها . ضمنى منذ مدة مجلس ببعض الناس ، وتناول الحديث فيما تناول الحوادث التى تعنون بها ، وكان بيننا طبيب من أكبر أطبائنا ، وهو من أكثر علمائنا أيضا ، أصغى إلى الحديث فى انتباه ، ثم استلم دفة الكلام ، وقال ما نصه تقريبا : «إن كل ما تقولون يعينى أشد العناية . ولكنى أريد منكم أن تعملوا تفكيركم قبل أن تخلصوا إلى نتيجة ، أنى أعرف ، أنا أيضا ، حادثة خارقة من هذا النوع ، وأنا متأكد من صدقها لأن التى روتها لى سيدة أثق به ثقة

مطلقة ، فضلا عن أنها على جانب عظيم من الذكاء . كان زوج هذه السيدة ضابطا . وقد قتل فى إحدى المواقع . ففى اللحظة التى تردى فيها تراءى سقوطه للزوجة فى مشهد واضح دقيق طابق الواقع من كل النواحي . فهل تستتجون من ذلك ، كما استتجت هى نفسها ، أن قد كان هنالك «استشفاف» و«تخاطر» وما إلى ذلك ؟ أنكم لتنسون إذن شيئا واحدا ، تنسون أن قد أتفق لكثير من الزوجات أن حلمن بأزواجهن أمواتا أو يحتضرون ، وكان الأزواج مع ذلك فى غاية الصحة وتمام العافية . إنكم تسجلون الحالات التى تصدق فيها الرؤيا اتفاقا ، ولا تحسبون حساب الحالات الأخرى . . ولو قد فعلتم لتبين لكم أن هذا الانطباق نتيجة المصادفة» .

وانحرف الحديث لا أذكر فى أى اتجاه . وما كان من الممكن أن أثير عندئذ نقاشا فلسفيا . فلا المقام كان مقامه ، ولا الوقت وقته . إلا أن فتاة صغيرة قالت لى ونحن ننهض عن المائدة وكانت قد أصغت إلى الحديث اصغاء شديدا : «يلوح لى أن الدكتور كان مخطئا فى استدلاله . فلا بد أن فى هذا الاستدلال فسادا . وإن كنت لا أعرف موضعه» . نعم إن هنالك لنفسادا . وأن الفتاة الصغيرة لعلى حق . وإن العالم العظيم لهو المخطئ . أنه يغفل العنصر العيانى فى الحادث . لقد كان يفكر فى الأمر على النحو الآتى : «حين ينعى إلينا الحلم أو الرؤيا موت قريب ، فلما أن يكون هذا صادقا وأما أن يكون ذلك كاذبا ، أى إما أن يموت

الشخص وإما أن لا يموت ، فإذا صدقت الرؤيا ، وأردنا أن نتأكد من أن صدقتها ليس نتيجة المصادفة ، ويجب أن نقابل عدد الحالات الصادقة بعدد الحالات الكاذبة » ولم ينتبه عالمنا إلى أن برهانه يحتوى على مغالطة إبدال : فإنه يبدل الوصف العياني الحى للمشهد (مشهد الضابط مترديا فى لحظة معينة ، فى مكان معين ، ومن حوله جنود معينون) بصورة يابسة مجردة فيقول «صدقت الرؤيا أو كذبت» . فلو كان يصح لنا أن نجرد المشهد هذا التجريد ، لكان ينبغي حقا أن نقابل عدد الحالات الصادقة بعدد الحالات الكاذبة بالتجريد ، ولعلنا واجدون عندئذ أن الكاذبة أكثر من الصادقة ، وهكذا يكون الدكتور على حق فيما قال . ولكن هذا التجريد يقوم على إهمال جوهر الأمر . أنه يهمل اللوحة التى تراءت للسيدة ، وصورت لها ، تصويرا صادقا ، مشهدا بعيدا ، معقداً كل التعقيد . هل تستطيعون أن تتخيلوا فنانا يأخذ بتصوير ركن من موقعة مستسلما لما يمليه عليه خياله ، فإذا به صدفة يصور أشخاصا هم الذين كانوا يقاتلون يومئذ فى المعركة مع نفس الحركات التى كانوا يقومون بها؟ طبعاً لا . أن حساب الاحتمالات الذى يلجئون إليه يبين هو نفسه أن هذا مستحيل . فالمشهد الذى يضم أشخاصا معينين على أوضاع معينة ، مشهد وحيد فى نوعه ، لأن قسمات وجه إنسانى هى وحدها فريدة فى نوعها ، وعلى ذلك فكل شخصية - ومن باب أولى المشهد الذى يضم كافة الشخصيات مجتمعة - يمكن أن تحلل إلى عدد لا نهاية له

من العناصر التى نراها مستقلة بعضها عن بعض . وهكذا فلكى تجعل الصدفة المشهد الذى هو من نسيج الخيال صورة مطابقة لمشهد يتحقق بالفعل ، لابد من وجود عدد لا نهاية له من المصادفات^(١) . ومعنى هذا أن من المستحيل . رياضيا ، أن تمثل الصورة الخارجة من خيال الفنان حادث وقع فى المعركة ، وأن تمثل الحادث على النحو الذى وقع عليه . إن السيدة التى تراءى لها ركن من المعركة هى فى موقف هذا الرسام ، إن خيالها يرسم لوحة . فإذا صح أن اللوحة صورة مطابقة لمشهد واقعى كان لابد أن السيدة ادركت هذا المشهد حتما ، أو أنها متصلة بنفس كانت تدركه . ولا لزوم عندئذ لمقارنة عدد «الحالات الصادقة» بعدد «الحالات الكاذبة» ، فليس للاحصاء هنا أى شأن . إن الحادثة الوحيدة التى تروى ، إذا نحن نظرنا إلى كل ما تحتويه ، تكفيها لتقرير ذلك . ولو قد كان المقام يسمح عندئذ بالمنافشة مع الدكتور لقلت له : «أنا لا أدري هل الرواية التى رويت لك جدية بالثقة . وأجهل هل كان المشهد البعيد يتراءى للسيدة فى صورة دقيقة . ولك إذا صح ذلك ، بل إذا صح أنها رأت هيئة جندي واحد لا تعرفه ، وكان هذا الجندي هو الذى كان يقاتل مع زوجها بالفعل ، فإننى ، ولو كان هناك ألوف من الرؤى الكاذبة ، ولم يكن هناك إلا هذه الرؤيا وحدها ، أقرر تقريراً قاطعاً صارماً وجود

(١) أضف إلى هذا المصادفة الزمنية أى كون المشهدين اللذين اتحدا مضمونا ، قد اختارا لظهورهما لحظة واحدة كذلك .

التخاطر ، أو قل بصورة عامة ، إمكان إدراك أشياء وحوادث لا نراها بالحواس أو بالآلات التى توسع أفق الحواس» .

ولكن حسبنا الآن ما قلناه فى هذه النقطة . ولنتنقل إلى السبب الأعمق الذى أخر «البحث الروحى» إلى الآن ، بتوجيهه نشاط العلماء فى اتجاه آخر .

يدهش بعضهم أحيانا أن العلم الحديث أشاح بوجهه عن الدراسات التى تعملون فيها الآن ، ومع أنه ينبغي له ، مادام تجريبيا ، أن يقبل كل ما هو موضوع ملاحظة وتجريب . إلا أنه يجب أن نتفاهم على صفة العلم الحديث . فأما أنه خلق المنهج التجريبى ، فهذا مؤكد . ولكن ليس معنى ذلك أنه وسع فى كل الاتجاهات ساحة التجارب التى كان يعمل فيها الناس قبله . فالأصح أنه ضيقها فى أكثر من نقطة . ولعل هذا . من جهة أخرى ، هو ما يقويه . فطالما لاحظ الأقدمون ، بل طالما جربوا أيضا ، إلا أنهم كانوا يلاحظون اتفاقا فى أى اتجاه كان . فلما ظهر المنهج التجريبى عمدا إلى أساليب الملاحظة والتجريب التى كانت مستعملة من قبل ، وبدلاً من أن يطبقها على كل الاتجاهات الممكنة ، وجهها جميعا إلى نقطة واحدة هى القياس - قياس مقدار متحول ، يظن أنه تابع لمقادير معينة ثانية يجب قياسها هى الأخرى . فليس «القانون» ، بالمعنى الحديث الكلمة . إلا تعبيراً عن علاقة دائمة بين مقادير تتحول . فالعلم الحديث هو إذن ابن الرياضيات ، نشأ يوم أصبح الجبر من القوة

والمرونة بحيث يستطيع أن يستوعب الواقع ويدخله فى شبكة حساباته ،
فظهر الفلك والميكانيكا أول من ظهر فى الصورة الرياضية التى خلعتها
عليها المحدثون ، وتبعتهما بعد ذلك الفيزياء ، وكانت فيزياء رياضية
كذلك . . والفيزياء بعثت على الكيمياء ، وأقيمت هذه كذلك على
قياسات ومقارنات بين حجوم وأوزان . وبعد الكيمياء أتت البيولوجيا ،
وهى إن لم تتخذ بعد صورة رياضية ولا يبدو أنها قريبة من ذلك ، تريد
أيضا ، عن طريق الفيزيولوجيا ، أن ترد قوانين الحياة إلى قوانين الكيمياء
والفيزياء ، أى قوانين الميكانيكا بصورة غير مباشرة . هكذا نرى أن علمنا
يتجه دائما إلى الرياضيات ، ويعتبرها المثل الأعلى له ، ويهدف فى
أساسه إلى القياس . وحيث لا يكون القياس ممكنا ، أى حيث ينبغى
الاقتصار على وصف الشئ أو تحليله ، نراه يحاول أن لا يرى منه إلا
الجانب الذى يمكن أن يناله القياس فيما بعد .

إلا أن من طبيعة الأمور الروحية أنها لا تقبل القياس . فكانت
الحركة الأولى التى قام بها العلم الحديث أنه تساءل ألا نستطيع أن
نستعيض عن الظواهر النفسية بظواهر أخرى نعددها معادلات لها ،
ونستطيع قياسها ؛ ورأينا ، بالفعل ، أن للشعور علاقات بالدماغ ، فلم
نلبث أن استولينا على الدماغ ، وتشبثنا بالظاهرة الدماغية التى ، إن كنا
لا نعرف طبيعتها ، فنحن نعرف أنها لابد أن تنحل أخيراً إلى حركات
فى الجواهر الفردة والذرات ، أى إلى ظواهر من نوع الظواهر

الميكانيكية . فأخذنا نعمل كما لو كان الدماغى معادل النفسى . والواقع أن كل علمنا بصدد الروح أى كل فلسفتنا منذ القرن السابع عشر إلى أيامنا هذه ، تنادى بهذه الموازاة ، فترانا لا نفرق فى حديثنا بين الفكر والدماغ ، فتارة نعتبر النفسى « حادثة ملحقة » بالدماغى كما يريد المذهب المادى ، وتارة نضع النفسى والدماغى فى صف واحد ، فنعدهما ترجمتين اثنتين ، بلغتين مختلفتين ، لأصل واحد . وهكذا بدأ فرض الموازاة الدقيقة بين الدماغى والعقلى فرضا علميا ، وأصبح كل من الفلسفة والعلم يتحاشى كل ما يكذب هذا الفرض أو يناقضه ، ومن ذلك الوقائع المتصلة « بالبحوث الروحية » أو جزء كبير منها على الأقل ، كما يبدو لأول وهلة .

وبعد ، فقد آن الأوان اذن لأن ننظر فى هذا الفرض ، وأن نتساءل عما له من قيمة . ولن أطيل الوقوف على المصاعب النظرية التى تعترضه ، وقد بينت فى غير هذا الموضع كيف أنه يناقض نفسه بنفسه إذا أنعمنا النظر فى منطوقه . وأضيف إلى ذلك الآن أن الطبيعة لا تعرف هذا الترف الذى يجعلها تكرر بلغة الشعور شيئا تكون القشرة الدماغية قد عبرت عنه بحركات فى الجواهر الفردة والذرات . أن كل عضو زائد يضمّر ، وكل وظيفة غير نافعة تزول . فلو كان الشعور أمرا زائدا لا فعل له لزال من الوجود منذ زمان طويل ، هذا إذا وجد أصلا . ألا نرى أفعالنا تصبح لا شعورية على قدر ما تميل بها العادة إلى الآلية ؟

ولا أريد أن ألح على هذه الاعتبارات النظرية . وإنما أقرر أن الوقائع ، إذا نظرنا إليها بدون تحيز ، لا تؤيد فرض الموازنة ، بل ولا توحى به .

وليس هناك إلا وظيفة عقلية واحدة أوهمت الباحثين أن التجربة تسوغ لهم أن يتحدثوا عن وجود مواضع محددة لها فى الدماغ ، وأعنى بها الذاكرة ، أو ذاكرة الكلمات خاصة . فلا الحكم ولا الاستدلال ولا أى فعل من أفعال الفكر يسمح لنا أن نفترضه مرتبطا بحركات دماغية داخلية لا يزيد هو على أن يكون صورة لها . على حين أن الأمراض التى تصيب ذاكرة الكلمات - أو الأمراض اللفظية على حد تعبيرهم - يقابلها فساد فى بعض التلافيف الدماغية . فاعتبروا الذاكرة مجرد وظيفة للدماغ . واعتقدوا أن الذكريات البصرية والسمعية والحركية للكلمات تحفظها القشرة الدماغية ، كما تحفظ الصورة الفوتوغرافية انطباعات الضوء ، أو كما تحفظ الاسطوانات تسجيل الذبذبات الصوتية . أننا إذا نظرنا إلى الوقائع التى يدعون أنها تشهد بوجود تقابل دقيق ، ونوع من ارتباط الحياة النفسية بالحياة الدماغية (وبديهي أننى أدع الاحساسات والحركات جانباً لأنه مما لا شك فيه أن الدماغ عضو حسي حركي) وجدناها ترتد جميعاً إلى ظاهرات الذاكرة ، ووجدنا أن تحديد الأمراض اللفظية فى مواضع معينة من الدماغ ، هذا التحديد وحده ، هو الذى يهب للاعتقاد بالموازنة بداية برهان تجريبي .

ولكننا إذا تعمقنا دراسة الأمراض الافازية المختلفة تبين لنا أنه لا يمكن تشبيه الذكريات بانطباعات فونوغرافية أو فوتوغرافية تتراكم فى الدماغ . فالدماغ ، فى رأى ، لا يحفظ تصورات الماضى أو صورته ، ولا يزيد على أن يخزن العادات الحركية . ولا أريد هنا أن أورد النقد الذى سبق أن وجهته إلى النظرية الشائعة بصدد الأمراض الافازية - وقد ظهر هذا النقد غريبا فى حينه ، لأنه كان يهاجم عقيدة علمية ، إلا أن تقدم التشريح المرضى جاء مؤيدا له (وأنتم تعرفون أبحاث الاستاذ بير مارى وتلامذته) ؛ وحسبى أن أورد النتائج التى انتهيت إليها فأقول : أن ما يستخلص من دراسة الوقائع دراسة دقيقة هو أن الاختلالات الدماغية الخاصة بمختلف الأمراض الافازية لا تصيب الذكريات نفسها ، وأنه ليس هنالك ذكريات مختزنة فى مواضع معينة من القشرة الدماغية فيأتى المرض فيتلف هذه الذكريات . وإنما الواقع أن هذه الاختلالات تجعل استحضار الذكريات مستحيلا أو صعبا . فهى تصيب جهاز التذكر فحسب ، أى بتعبير أدق أن وظيفة الدماغ هى العمل على أن يكون الفكر حين يحتاج إلى ذكرى قادرا على أن يحصل من الجسم على الاتجاه أو الحركة الناشئة التى تقدم للذكرى المنشودة اطارا مناسباً ، حتى إذا وجد الاطارات أتت الذكرى فدخلت فيه من تلقاء ذاتها . أن العضو الدماغى يهيم الاطار ، لا يقدر الذكرى . فذلكم هو ما تبينه لنا أمراض ذاكرة الكلمات بل وما نوجسه منذ نحلل الذاكرة تحليلا نفسيا .

وإذا انتقلنا إلى الوظائف العقلية الأخرى ، وجدنا أن الفرض الذى توحى به الوقائع لأول وهلة ليس فرض الموازنة الصارمة بين الحياة العقلية والحياة الدماغية . ففي حياة الفكر عامة ، كما فى الذاكرة ، كل ما يبدو بشأن الدماغ هو أنه مكلف بأن يملأ على الجسم الحركات والاتجاهات التى تمثل ما يفكر فيه الفكر أو ما تدعوه الظروف إلى أن يفكر فيه . وذلك هو ما عبرت عنه فى غير هذا الموضع بقولى : أن الدماغ هو عضو التعبير عن الفكر بإشارات . واضفت إلى ذلك : «أن من يستطيع أن ينظر فى داخل الدماغ إبان عمله ، وأن يتتبع ذبذبات الذرات ذاهبة آتية ، وأن يفسر كل ما تقوم به ، يستطيع ولا شك أن يعرف شيئاً مما يجرى فى الفكر ، ولكنه لا يستطيع أن يعرف إلا شيئاً يسيراً . أنه يعرف ما يمكن أن يعبر عنه الجسم بإشارات وأوضاع وحركات ، يعرف ما تنطوى عليه الحالة النفسية من فعل يتحقق أو يشرف على التحقق ، أما ما عدا ذلك فلن يدركه . وسيكون مثله بإزاء الأفكار والعواطف التى تجرى فى داخل الشعور كممثل المشاهد الذى يرى ما يقوم به الممثلون فوق المسرح من غير أن يسمع كلمة مما يقولون» . أو يكون مثله كممثل الشخص الذى لا يدرك من اللحن المعزوف إلا إشارات عصا رئيس الأوركستر . فالحوادث الدماغية هى من الحياة النفسية كإشارات رئيس الأوركستر من اللحن المعزوف ، لا تزيد عن أن ترسم مفاصلها الحركية . فلن نستطيع إذن أن نجد فى داخل القشرة الدماغية شيئاً من العمليات الفكرية العليا . وليس

للدماغ ، فيما عدا وظائفه الحسية ، ومن وظيفة غير إظهار الحياة النفسية فى حركات بأوسع معانى هذه الكلمة .

وانى لأعترف بأن لهذا الاظهار شأنًا عظيمًا ، فبفضله أتما نتصل بالواقع ونتلام معه ، ونرد على تأثيرات الظروف بأعمال مناسبة . ولئن لم يكن الشعور وظيفة للدماغ ، فإن الدماغ على كل حال يجعل الفكر دائم الاتجاه إلى العالم الذى نعيش فيه . إنه عضو الانتباه إلى الحياة . لذلك كَانَ التبدل الدماغى البسيط ، والتسمم الوقتى بالكحول أو الأفيون مثلا - ومن باب أولى التسممات الدائمة التى لا شك أنها علة الجنون فى معظم الأحيان - يستطيعان أن يسببا اختلالا كاملا فى الحياة النفسية . وليس معنى هذا أن الفكر قد أصيب مباشرة . ولا يجب أن نظن ، كما يظن فى معظم الأحيان ، أن السم مضى يبحث فى القشرة الدماغية عن جهاز دماغى معين هو الوجه المادى لتفكير معين فأصبح المريض يهذى لهذا السبب . فإنما تأثير الاختلال هو أنه يفسد الترابط ، ويفقد الفكر اتصاله المحكم بالأشياء . إن المجنون المصاب . بهذيان الاضطهاد قد يظل يفكر تفكيراً منطقياً ، ولكنه يفكر عندئذ بعيداً عن الواقع ، وخارج الواقع ، كما نفكر أثناء الحلم . فالوظيفة التى خلق لها الدماغ هى إذن توجيه فكرنا نحو العمل ، وجعله يهيم الفعل الذى تقتضيه الظروف .

والدماغ بهذا يضبط حياة الفكر ، وهو بهذا يحددها أيضا . إنه يمنعنا من الالتفات بمنة ويسرة ، بل وإلى الوراء فى معظم الأحيان . ويريدنا

على أن ننظر دائماً إلى أمام فى الاتجاه الذى يجب أن نسير فيه . أليس هذا واضحاً فى عمل الذاكرة نفسه ؟ إن وقائع كثيرة تدل على أن الماضى محفوظ بأدق تفاصيله ، وأن ليس ثمة نسيان حقيقى . لقد سمعتم عن الغرقى والمشتوقين الذين نجوا من الموت كيف يروون أن ماضيهم كله تراءى لهم فى لحظة واحدة . وفى وسعى أن أروى لكم أمثلة أخرى ، فالحادث ليس عرضاً من أعراض الاختناق كما يدعون . أنه يقع أيضاً لتسلق الجبل إذ تزل به قدمه فى منحدر ، ويقع كذلك للجندي الذى يوشك عدوه أن يطلق عليه النار فيعتقد أنه مائت . ذلك أن ماضيها موجود كله دائماً ، وما علينا حتى ندركه إلا أن نلتفت إلى وراء . ولكننا لا نستطيع أن نلتفت ، ولا ينبغي لنا أن نلتفت لأننا خلقنا لنحيا ونعمل ، ولأن الحياة والعمل ينظران إلى أمام ، ولا نستطيع أن نلتفت لأن وظيفة الجهاز الدماغى هى أن يحجب عنا الماضى ، وأن لا يظهر لنا منه فى كل لحظة إلا ما يمكن أن يوضح الموقف الحاضر ، ويسهل العمل . بل إن وظيفته هى أن يغيب كل ذكرياتنا إلا ذكرى واحدة هى التى تعيننا والتى يرسمها جسمنا مقدماً بحركاته ، أعنى الذكرى المفيدة . فإذا ضعف الانتباه إلى الحياة لحظة - ولا أتحدث هنا عن الانتباه الإرادى الذى هو مؤقت وفردى بل عن انتباه دائم ، مشترك بين جميع الناس تفرضه علينا الطبيعة فرضاً ، ويمكن أن نسميه «انتباه النوع» - ارتخى الفكر الذى كان مضطراً إلى الاتجاه إلى أمام ، فالتفت إلى وراء ، فالتقى عندئذ بتاريخه كله . فالرؤية التى تشمل الماضى راجعة إذن إلى نوع من

«اللامبالاة المفاجئة بالحياة» ، ناشئ عن الاعتقاد المبالغ بوشك الموت .
وما كان للدماغ من عمل قبل ذلك ، بصفته عضو الذاكرة ، إلا أن يثبت
الانتباه إلى الحياة ، ويضيق ساحة الشعور تضيقاً مفيداً .

وما قلته عن الذاكرة يصدق كذلك على الإدراك . ولا أستطيع هنا
أن أدخل فى تفاصيل برهان حاولته من قبل . فحسبى أن أذكر أن كل
شئ يصبح غامضاً بل غير قابل للفهم ، إذا نحن اعتبرنا المراكز العصبية
أعضاء قادرة على أن تقلب الذبذبات المادية إلى حالات شعورية ، على
حين أن كل شئ يتضح إذا نحن اعتبرنا هذه المراكز (والأدوات الحسية
التي ترتبط بها) مجرد أدوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة
الواسعة التي تزخر بإدراكاتنا الإمكانية الإدراكات التي يجب أن تصبح
فعلية . كان لـيـنـتـس يقول : إن كل موناـد يحمل فى ذاته التصور الواعى
أو غير الواعى لمجموع الواقع ، وهذا يصدق على كل واحد من تلك
المونادات التي يسميها أرواحا . وإذا كنت لا أذهب معه إلى هذا الحد ،
فإننى أرى مع ذلك أننا ندرك إمكانيا كثيراً من الأشياء التي لا ندركها
فعلياً ، وأن وظيفة الجسم ، هنا أيضاً ، هى أن تستبعد من الشعور كل
ما ليس بذى فائدة عملية ، وكل ما لا صلة له بالعمل . وإذن فأعضاء
الحواس ، والأعصاب الحسية ، والمراكز الدماغية ، تضبط التأثيرات
الخارجية ، وتشير بذلك إلى الاتجاهات التي يمكن أن يتم فيها تأثيرنا
الخاص . ولكنها تحد بذلك رؤيتنا للحاضر كما تضيق الأجهزة الدماغية

للمذاكرة رؤيتنا للماضى . وما دامت بعض الذكريات غير المفيدة ، أو ذكريات «الحلم» ، تستطيع أن تستغل لحظة من شرود الانتباه ، فتسرب إلى الشعور ، فمن الممكن أن يكون حول إدراكنا العادى هالة من الإدراكات تكون غير شعورية فى معظم الأحيان ، إلا أنها متحفزة جميعاً لأن تدخل إلى الشعور فى بعض الحالات الاستثنائية أو لدى بعض الأشخاص المستعدين لذلك . فإذا صح وجود إدراكات من هذا النوع ، فلن تكون من موضوع علم النفس الكلاسيكى وحده ، بل يجب أن تتناولها البحوث الروحية .

ولا يجب أن ننسى ، من جهة أخرى ، أن المكان هو الذى يوجد التقسيمات الواضحة . فأجسامنا خارجية بعضها عن بعض فى المكان . ونفوسنا ، من حيث هى مرتبطة بهذه الأجسام ، تفصلها بعضها عن بعض مسافات . ولكن إذا لم تكن النفوس ملتحمة بالجسم إلا فى جزء منها ، كان من الممكن أن نقدر أن يكون ثمة تداخل متبادل فيما عدا ذلك الجزء ، وكان من الممكن أن يتم بين النفوس المختلفة تبادلات شبيهة بظواهرات التداخل . وإذا صح وجود هذا التواصل كان لابد أن الطبيعة قد اتخذت الاحتياطات التى تحول دون ضرره ، ولعل بعض الأجهزة مكلف خاصة بأن يرمى فى اللاشعور الصور التى تدخل على هذا النحو . لما قد تحدث فى الحياة اليومية من تشويش وارتباك . ولعل بعض هذه الصور يستطيع أن يمر إلى الشعور خلسة ، حين تكون الأجهزة المانعة غير قائمة

بعملها على الوجه الأتم . ولعل هذا هو موضوع «البحث الروحي» .
لعل الرؤى الصادقة تتم على هذا النحو ، لعل «أشباه الأحياء» تظهر
على هذا النحو .

وكلما ألفنا هذه الفكرة القائلة بأن الشعور يضاف على الجسم ، ازداد
اقتناعنا بأن بقاء النفس بعد الجسم أمر طبيعي . فلو كان النفس مساوياً
للدماغى ، وكان شعور الإنسان لا يحتوى أكثر مما هو مكتوب فى الدماغ
لأمكن أن نسلم بأن الشعور يتبع مصائر الجسم ، فيموت بموته . أما وأن
الوقائع التى درسناها . بعيدين عن كل مذهب ، تؤدى بنا إلى اعتبار
الحياة النفسية أوسع من الحياة الدماغية بكثير ، فإن البقاء يصبح من
الاحتمال بحيث يقع واجب البيئة على من ينكر لا على من يدعى ، لأن
«السبب الوحيد - كما قلت فى غير هذا الموضع - الذى يدعو إلى
الاعتقاد ببقاء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى ، فهل يبقى لهذا
السبب من قيمة إذا كان استقلال كل الشعور تقريباً عن الجسم أمراً مرئياً
هو الآخر ؟ » .

تلكم هى ، باختصار ، النتائج التى توصلت إليها بدراسة الوقائع
المعروفة دراسة لا تحيز فيها . ومعنى هذا أننى أعد المجال المفتوح أمام
«البحث الروحي» واسعاً جداً ، بل لا يكاد يحد . وسيعوض هذا العلم
الجديد ما فاتته من وقت . أن الرياضيات ترجع إلى عهود اليونان

القديم ، والفيزياء تعود إلى ثلاثة قرون أو أربعة ، والكيمياء ظهرت فى القرن السابع عشر ، وفى مثل سنهها تكاد تكون البيولوجيا . أما علم النفس فهو ابن الأمس ، وأحدث منه «البحث الروحى» . هل يجب أن نأسف لهذا التأخر ؟ لقد تساءلت أحيانا ترى ماذا كان يحدث لو أن العلم الحديث ، بدلاً من أن يمضى من الرياضيات إلى الميكانيكا والفلك فالفيزياء والكيمياء ، وبدلاً من أن يوجه كل جهوده إلى دراسة المادة ، قد بدأ بالنظر فى الروح ؟ ماذا كان يحدث لو أن كبلر وجاليليو ونيوتن كانوا عظماء نفس ؟ لو حدث ذلك لكان بين أيدينا سيكولوجيا لا نستطيع اليوم أن نتخيلها ، كما كان الناس قبل جاليليو لا يستطيعون أن يتصوروا ما أصبحت عليه الفيزياء فى عصرنا الحاضر . وربما غدت هذه السيكولوجيا من سيكولوجيا العصر الحاضر بمنزلة الفيزياء الحديثة من الفيزياء التى كانت فى عهد أرسطاطاليس . لو حدث ذلك لرأينا العلم الذى يكون عندئذ بعيداً عن كل فكرة ميكانيكية . يخف إلى تسجيل أمثال الحوادث التى تدرسون فى كثير من الاهتمام . بدلاً من إشيع عنها قبل النظر فيها . ولعل «البحث الروحى» يكون عندئذ فى طليعة مشاغله الرئيسية . فإذا اكتشفت القوانين العامة للنشاط الروحى (كما كان شأن المبادئ الأساسية للميكانيكا) انتقل الباحثون بعد ذلك من الروح المحض إلى الحياة ، فتكونت البيولوجيا ، ولكنها تكون عندئذ بيولوجيا حياتية مختلفة عن بيولوجيا العصر الحاضر كل الاختلاف : تمضى إلى

البحث ، وراء الصور المحسوسة للكائنات الحية ، عن القوة الداخلية غير المنظورة التى ليست هذه الصور إلا تجليات لها . ولئن لم يكن لنا الآن سلطان على هذه القوة ، فلأن علمنا بالروح لا يزال فى المهد ، ولهذا فإن العلماء ليسوا مخطئين حين يأخذون على النزعة الحياتية أنها مذهب عقيم . نعم إنها الآن عقيمة ، ولكنها لن تكون كذلك دائماً ، وما كانت لتكون كذلك لو أن العالم الحديث ، فى الأصل ، قد تناول الأشياء من طرفها الآخر . فإذا وجدت هذه البيولوجيا الحياتية ، ظهر معها طب يشفى أمراض القوة الحياتية مباشرة ، فيستهدف السبب لا النتائج ، يستهدف المركز بدلاً من المحيط . ولعل المعالجة بالإيحاء ، أو قلة المعالجة بتأثير الروح فى الروح بوجه عام ، تأخذ عندئذ أشكالاً وأبعاداً لا تتصورها الآن . على هذا النحو كان يمكن أن ينشأ علم النشاط الروحى ، وكان يمكن أن ينمو . ولكن العالم حين يكون قد تتبع مظاهر الروح من أعلى إلى أسفل ، فمر بالحياة فالمادة الحية ، ثم وصل بالتدريج إلى المادة الميتة ، سيتوقف فجأة مدهوشاً تأثهاً ، لأنه سيحاول أن يطبق على هذا الموضوع الجديد طرائقه المعتادة ، فما يظفر بسلطان عليها ، كما لا تظفر أساليب الحساب والقياس اليوم بسلطان على شؤون الروح . وستكون المادة ، لا الفكر ، هى موضع السر والعجب . وإذا فرضنا أن قد كان هنالك يومئذ بلد مجهول - هو أمريكا مثلاً ، على شرط أن لا تكون اكتشفتها أوروبا ، وأن لا تكون على صلة بنا - نما فيه علم كعلمنا الحالى

مع كل تطبيقاته الميكانيكية ، وكان بعض الصيادين الذين يسبحون من شواطئ أيرلندا وبروتانيا من حين إلى حين ، يرون عند الأفق من بعيد مركباً أمريكياً يشق العباب ضد الريح - وهو ما نسميه الآن مركباً بخارياً - ثم يعودون إلى ذويهم يحدثونهم عما رأوا ، فهل تعتقدون أن هؤلاء سيصدقونهم فيما يروون ؟ أغلب الظن أن لا . ولعل شكهم فى صدقهم يزداد بنسبة ما يكونون علماء ، وبنسبة ما يكونون قد تعمقوا ذلك العلم الروحي المحض الذى اتجه فى عكس اتجاه الفيزياء والميكانيكا . ولا بد أن تتألف عندئذ جمعية كجمعيةكم تسمى نفسها جمعية «البحث الفيزيائي» ، وتروح تحضر الشهود ، وتفند أقوالهم ، فتقرر صدق «ظهور» مراكب بخارية . ولكنها ، لكونها لا تملك بعد إلا هذا المنهج التاريخي أو النقدي ، لا تستطيع أن تتغلب على ريبية هؤلاء الذين يطالبونها - ما دامت تعتقد بوجود هذه المراكب العجيبة - بأن تصنع واحداً مثلها وأن تسيّره .

ذلكم ما أتسلى بتخيله فى بعض الأحيان . ولكنى ما أكاد أحلم هذا الحلم حتى أقطعه وأقول لنفسى : لا . لم يكن ممكناً ولا مستحسناً أن يتبع الإنسان هذا الطريق . لم يكن ممكناً لأن العلم الرياضى كان موجوداً منذ فجر العصور الحديثة ، فكان لا بد أن نبدأ بأن نستخرج منه كل ما يمكن أن يفيدنا فى معرفة العلم الذى نعيش فيه . فإن المرء لا يدع الفريسة التى قبض عليها فى سبيل شيء قد لا يكون إلا ظلاً . وهبنا

سلمنا بأن هذا كان ممكنًا ، فليس من المستحسن بالنسبة إلى علم النفس ذاته أن ينصرف الفكر الإنسانى إليه أول ما ينصرف . إذ لو أنفق الباحثون فى هذا السبيل مجموع ما أنفقوا على علوم المادة من علم ونبوغ وعبقريّة ، لتقدمت معرفتنا بالروح تقدّمًا كبيرًا ولا شك ، إلا أنها سيعوزها عندئذ شيء ثمين جدًا لا يكون لها من دونه كبير قيمة ، أعنى الدقة والإحكام والعناية بالبرهان وعادة التمييز بين ما هو ممكن أو محتمل وبين ما هو مؤكد . ولا تظنّوا أن هذه صفات طبيعىة فى العقل . فلقد طالما استغنت عنها الإنسانية . ولعلها ما كانت لتظهر فى العالم لولا أن وجد قديمًا ، فى ركن من اليونان ، شعب صغير لم يكفه التقريب ، فأوجد الدقة^(١) . ولا أدرى أكان البرهان الرياضى - الذى أوجده العبقريّة اليونانية - سببًا هنا أم نتيجة ؟ ولكن بما لا شك فيه أن انتشار الحاجة إلى البرهان كان بفضل الرياضيات ، وكانت هذه الحاجة يتسع مجالها فى الفكر الإنسانى بنسبة ما كانت الرياضيات تمتد عن طريق الميكانيكا إلى عدد أكبر من ظاهرات المادة . لقد تعودنا أن ننقل إلى دراسة الواقع العيانى نفس مقتضيات الدقة والصرامة اللتين هما من خصائص الفكر الرياضى ، وهى عادة أكسبنا إياها علوم المادة ، وما كنا لنكتسبها لولاها . ولذلك فلو قد انصرف العالم إلى شؤون الروح أول ما

(١) تحدّثنا طويلا عن ظهور الدقة على يد اليونان فى دروس شتى ألقيناها فى الكوليج دى فرانس ، ولا سيما فى محاضراتنا من عام ١٩٠٢ إلى عام ١٩٠٣ .

انصرف ، لظل مفتقراً إلى اليقين والدقة مهما يبلغ من تقدم . ولعله ما كان يميز عندئذ بين ما هو ممكن فحسب ، وبين ما ينبغي أن يقبل قبولا نهائياً . أما اليوم وقد أصبحنا بفضل دراستنا للمادة نحسن هذا التمييز ، ونتمتع بالمزايا التي يقتضيها ، فإننا نستطيع أن تغامر بدون خوف فى هذا الربع الذى لم يكده يستكشف ، ربع الوقائع الروحية . فلنتقدم فيه بجرأة عاقلة ، ولنلق عن أكتافنا تلك الميتافيزياء السيئة التي تعرقل حركاتنا ، وبقينى أن علم الروح سيؤدى إلى نتائج تفوق كل ما نرجو من آمال .

الحلم

محاضرة أُلقيت في المعهد العام لعلم النفس في ٢٦ آذار (مارس) ١٩٠١

إن الموضوع الذى تفضل معهد علم النفس فدعانى إلى معالجته أمامكم لهُو من التعقد ، ومن كثرة ما يثير من مشاكل بعضها نفسى وبعضها فيزيولوجى بل وميتافيزيائى ، ومن طول ما يستدعى من توسع - على قصر الوقت الذى غملك - هو من كل ذلك بحيث أسألكم أن تسمحوا لى بحذف كل تمهيد ، وتحاشى كل ما هو ثانوى ، والانتقال إلى قلب المشكلة دفعة واحدة .

هذا حلم . أرى أنواعاً من الأشياء تخطر أمامى ، ولا شئ منها موجود فعلاً . أحسب أننى أذهب وأجئ وأمر بطائفة من الحوادث ، على حين أننى مستلق فوق سريرى ساكن كل السكون . أسمع نفسى أتحدث ، وأسمع غيرى يجيب ، على حين أننى وحدى وما أقول شيئاً . فما مصدر هذا الوهم ؟ لماذا نرى أشخاصاً وأشياء كما لو كانت ماثلة بالفعل ؟

ولكن فلنتساءل أولاً : صحيح أنه ليس ثمة شىء قط ؟ أليس هناك مادة محسوسة يدركها البصر والسمع وغيرهما من الحواس فى النوم كما فى اليقظة ؟

لنغمض أعيننا . فماذا نرى ؟ سيقول كثير منكم أنه لا يرى شيئاً . ذلك أنه لا ينعم النظر . والواقع أننا نرى أشياء كثيرة . نرى أولاً صفحة سوداء ، ثم نرى بقعاً مختلفة الألوان ، تارة كامدة ، وتارة ذات بريق خاص ، ونرى هذه البقع تتسع وتضيق ، وتتغير أشكالها وألوانها ، ويجور بعضها على بعض . ونرى هذا التغير بطيئاً تدريجياً تارة وسريعاً سرعة فائقة تارة أخرى . فما مصدر هذه التهاويل ؟ حدثنا علماء الفيزيولوجيا والسيكولوجيا عن «عجاج مضى» و«أطياف بصرية» ، وعزوا هذه المظاهر إلى تبدلات طفيفة تحصل فى الدوران الشبكي بغير انقطاع ، وعزوها أيضاً إلى الضغط الذى يحدثه الجفن المغمض على كرة العين ، فينبه العصب الضوئى تنبيهاً حركياً . على أنه ليس يعيننا تفسير الظاهرة كثيراً ، ولا يعيننا الاسم الذى تسمى به . فالذى يعيننا أنها تلاحظ فى كل الناس . ولاشك فى أنها النسيج الذى نقد منه كثيراً من أحلامنا .

وقد سبق أن لاحظ ألفريد مورى ، والمركز دى هيرفى دى سان دينيس فى العصر نفسه ، إن هذه البقع الملونة ذات الأشكال المتحركة قد تتجسد لحظة الإغفاء ، فترسم لنا حدود الأشياء التى نراها فى الحلم . إلا

أن هذه الملاحظة لم تكن مما يطمأن إليه لأن صاحبها لاحظها وهم في حالة الإغفاء . لذلك تخيل فيلسوف أمريكي هو : ج. ت. لاد ، الأستاذ في جامعة يال ، طريقة أصح ، لكنها أصعب تحقيقًا ، لأنها تحتاج إلى شيء من الرياضة ، وقوامها أن يظل المرء مغمض العينين حين يستيقظ ، وأن يحتفظ بالحلم الذى يهم أن يتبدد - من ساحة البصر أولاً ومن ساحة الذاكرة فوراً بعد ذلك - فيلاحظ إذ ذاك أن أشياء الحلم تنحل إلى الإحساسات البصرية التى تنجم عن غمض العينين ، وتختلط بتلك البقع الملونة التى تدركها العين حين تكون الأجفان مغمضة . فإذا كان المرء يحلم بأنه يقرأ فى جريدة رأى حين يستيقظ أن لم يبق من الجريدة التى تمحى خطوطها إلا بقعة بيضاء عليها غصون سوداء غامضة . أو إذا كان يحلم أنه يتنزه فى البحر ، ويتأمل أمواجه الزرقاء يتوجها الزبد الأبيض ، رأى حين يستيقظ أن كل شيء ينحل إلى بقعة زرقاء نثرت فوقها نقاط لامعة . فثمة إذن شيء ندركه أثناء النوم ، هو نوع من «العجاج البصرى» صنع منه الحلم .

ولكن هل هذا العجاج وحده هو الذى يصنع الحلم ؟ الواقع أن هناك - عدا الإحساسات البصرية التى مصدرها داخلى - إحساسات سببها خارجى . فإن العين حين تغمض جفنيها تظل تميز النور من الظلمة ، حتى لتعرف طبيعة هذا النور إلى حد ما . والإحساسات الناشئة عن وجود ضوء واقعى هى أصل كثير من أحلامنا . فالشمعة التى نشعلها فجأة تولد فى النائم إذا لم يكن نومه عميقًا ، طائفة من الصور تسيطر

عليها فكرة الحريق . وقد ذكر تيسه مثالين على ذلك ، قال : « كان ب . يحلم بأن مسرح الإسكندرية يحترق ، وأن اللهب يضئ الحى بكامله . وفجأة انتقل إلى وسط حوض فى ساحة القناصل ، فرأى النار تلتهم السلاسل التى تربط الأحجار الضخمة الموضوعة حول الحوض ثم عاد إلى باريس فرأى المعرض يحترق ، وما يزال يشهد هذه المشاهد المؤلمة حتى استيقظ مذعوراً . فرأى حزمة النور المنبعث من المصباح الذى قربته منه الراهبة المشرفة أثناء مرورها بسريره . وكان م . يحلم أنه انخرط فى سلك المدفعية البحرية الذى سبق له أن خلد فى فيه ، ورأى نفسه يمشى إلى فورد يفرانس وطولون ولوريانت والقرم والقسطنطينية ، ورأى لمع البرق ، وسمع قصف الرعد . وشهد أخيراً معركة تخرج فيها النار من أفواه المدافع . فاستيقظ مذعوراً . فرأى ، كصاحبه ب ، أنه استيقظ للنور الساقط عليه من مصباح الراهبة المشرفة » تلكم هى الأحلام التى يسببها نور ساطع مفاجئ .

ولا كذلك الأحلام التى يبعثها نور متصل ناعم ، كنور القمر مثلاً . روى كراوس أنه لاحظ ذات ليلة حين استيقظ من نومه أنه كان لا يزال يمد ذراعيه إلى أشعة القمر الساقط عليه ، والتى كان يراها فى حلمه عادة جميلة . وليست هذه الحالة بالوحيدة ، فالظاهر أن أشعة القمر التى تداعب عيني النائم تريه دائماً صور عذارى . أليس هذا ما تعبر عنه

أسطورة أنديميون التى تروى لنا قصة الراعى النائم الذى تعشقه الآلهة
سيلينه (أى القمر) ؟

وللأذن أيضاً احساسات داخلية - من طنين ودندنة وصفير - لا
نميزها فى البقطة ، ولكن النوم يظهر فى وضوح . يضاف إلى ذلك أننا
حين نغفو نظل نسمع الأصوات من الخارج . فصوت الكرسي الساقط ،
وصوت النار الملتهبة ، وصوت الأمطار المتساقطة على النافذة ، وصوت
الريح العازف لحنه فى المدخنة ، كل أولئك أصوات تظل تسقط على
الأذن ، ويحيلها الحلم حديثاً وصراخاً وموسيقى وما إلى ذلك . كان
ألفريد مورى نائماً ، فقربوا من أذنه مقصاً يقرع ، فإذا به يسمع صوت
إنذار ، وإذا به يشهد حوادث يونية من عام ١٨٤٨ . وفى وسعى أن أذكر
لكم أمثلة أخرى . على أنه ليس للأصوات ما للأشكال والألوان من
شأن فى معظم الأحلام . فللإحساسات البصرية الشأن الأول . فكثيراً ما
نحسب أننا نسمع على حين أننا نرى فقط . وقد يتفق لنا على نحو ما
لاحظ ماكس سيمون ، أن نتحدث أثناء الحلم محادثة طويلة ثم ننتين
فجأة أن لم يتكلم أحد . لقد كان الحديث تبادل أفكار مباشراً بيننا وبين
محدثنا . كان حديثاً صامتاً . ظاهرة عجيبة ، إلا أن تفسيرها سهل مع
ذلك . على أننا نقول بوجه العموم أنه لا بد من وجود أصوات حقيقية
مدركة حتى نسمع فى الحلم أصواتاً معينة ، لأن الحلم لا يوجد شيئاً من
لا شئ ، فإذا لم نقدم له مادة صوتية صعب عليه أن يصنع أصواتاً .

وللمس كذلك تأثيره كما للسمع . فحين ينام المرء يظل يصل إلى شعوره إحساس باللمس أو الضغط . وهذا الإحساس اللمسى قد يؤثر فى الصور التى تشغل ساحة البصر فى تلك اللحظة ، فيغير شكلها ويبدل معناها . فمثلا إذا شعر النائم بملامسة القميص للجسد ، وتذكر أنه يرتدى لباسا خفيفا ، وكان يحلم بأنه يتنزه فى الشارع ، رأى نفسه يمشى فى الشارع أمام الناس بهذا اللباس الخفيف ، والناس لا يستغربون ذلك ، إذ قلما يستثير شذوذنا فى الأحلام دهشة الآخرين ولو كنا نحن نخجل منه . ذلك حلم كثير الشيوع . وإليكم الآن حلما آخر لا بد أن كثيرا منكم عاناه ، وهو أن تشعروا بأنكم تطيرون ، وتحلقون ، وتجتازون الفضاء من غير إن تمسوا الأرض . إن هذا الحلم إذا حصل مرة عاد فتكررت مرات ، وفى كل مرة ، يقول النائم لنفسه : طالما حلمت بأنى أطيّر فى الفضاء ، إلا أنى فى هذه المرة يقظان . وسوف أبرهن للناس أن فى وسع المرء أن يتحرر من قوانين الثقالة . وإليكم ما يجده أحدكم إذا استيقظ فجأة . لقد كان يشعر أن قدميه فقدتا نقطة استنادها لأنه كان مستلقيا بالفعل . ولما كان من جهة أخرى لا يحسب أنه نائم ، لم يشعر بأنه مستلق ، فحسب أنه لا يلامس الأرض مع أنه قائم . وتخيل لذلك أنه يطير . ولنلاحظ أننا فى الحالات التى نشعر فيها بالطيران نتخيل أننا نقذف بجسمنا إلى أحد الجنين ، الأيمن أو الأيسر ، بحركة من الذراع كحركة الجناح . وهذا الجنب هو بعينه الجنب الذى نكون مستلقين

عليه ، وما الإحساس بالجهد فى سبيل الطيران إلا الإحساس بالضغط الذى يحسه الذراع والجسم فوق السرير . إلا أن هذا الضغط قد انفصل عن علته ، وأصبح إحساسا غامضاً بالتعب ، فعزونا إلى الجهد ، ثم اتصل باعتقادنا بأن جسمنا قد بارح ، فأصبح إحساسا واضحا بجهد نبذله لنظير .

ومن الشائق أن نعرف كيف أن إحساسات الضغط ، إذ تصعد إلى ساحة البصر ، وتستفيد من المعجاج المضى الذى يشغل هذه الساحة ، يمكن أن تنقلب إلى أشكال وألوان . حلم ماكس سيمون ذات ليلة أنه أمام كومتين من القطع الذهبية ، وأن هاتين الكومتين متفاوتتان مقدارا ، وأنه يحاول أن يساوى بينهما فما يظفر بذلك . فكان ذلك يسبب له ضيقا شديدا ما زال يقوى لحظة بعد لحظة حتى أيقظه . فلاحظ عندئذ أن إحدى ساقيه كانت تمسك بها ثنيات الغطاء ، وأن قدميه لم تكونا على مستوى واحد ، وأنه كان يحاول عبثا تقريب إحداهما من الأخرى . فمن البديهي أن قد خرج من ذلك إحساس غامض بالتفاوت لم يلبث أن دخل إلى ساحة البصر ، ولعله لاحظ فيها (وهذا ما اقترحه) بقعة صفراء أو عدة بقع صفراء ، فافصح عن نفسه ، فى لغة البصر ، بتفاوت بين كومتين من القطع الذهبية . وإذن فالإحساسات اللمسية أثناء النوم تميل إلى أن تصبح بصرية ، وان تدخل الحلم فى هذه الصورة .

وأهم هذه الإحساسات إحساسات (اللمس الداخلى) التى تصدر عن

كل نقاط الجسم ، ولا سيما الاحشاء . فإن النوم يستطيع أن يهب لها أو قل أن يعيد إليها كثيراً من اللطافة والحدة . نعم أن هذه الإحساسات موجودة أثناء اليقظة ، إلا أننا نغفل عنها بالعمل ، ونعيش خارج أنفسنا ، فإذا أتى النوم ردنا إلى داخلنا ، حتى لقد يتفق لمن سيصابون بالتهاب فى الحنجرة أو فى الغدة النكفية أن يحلموا بأنهم أصيبوا بهذا المرض ، لشعورهم أثناء النوم بحرقه مؤلمة فى الحلق . فإذا أفاقوا قالوا هذا وهم . ولكن الوهم سرعان ما يصبح حقيقة وأسفاه . وطالما سمعنا عن بعض الأمراض وبعض الحوادث الخطيرة كوقعات الصرعة ، وإصابات القلب أن ضحاياها قد تنبأوا بها فى الحلم . فلا نعجب إذن لبعض الفلاسفة ، كشوبنهاور مثلاً ، إذا عد الحلم تعبيراً عن الشعور باهتزازات آتية من الجملة العصبية السمبثاوية ، ولا لبعض علماء النفس كشرنر مثلاً ، إذا أسند إلى كل عضو من الأعضاء قدرة على إهاجة نوع معين من الأحلام يمثل رمزا ، ولا لبعض الأطباء أخيراً ، كأرتيج مثلاً ، إذا كتب مؤلفات عديدة فيما للحلم من قدرة على تشخيص الأمراض وفى طرق الاستفادة من الأحلام فى هذا التشخيص . ولقد بين (تيسيه) فى عهد أقرب كيف أن اضطرابات الهضم والتنفس والدوران تعبر عن نفسها بأنواع معينة من الأحلام .

ولنلخص ما تقدم . أن حواسنا أثناء النوم الطبيعى لا توصل دون التنبيهات الخارجية . حقاً إنها لا تكون واضحة وضوحها أثناء اليقظة .

ولكنها ، فى مقابل ذلك ، تلتقط كثيراً من التنبيهات «الذاتية» التى لا ندركها حين نكون يقظين ، أى حين نتحرك فى عالم خارجى مشترك بيننا وبين كافة الناس ، والتى تعود إلى الظهور أثناء النوم ، لأننا لا نعيش عندئذ إلا من أجل أنفسنا . حتى أنه لا يمكن القول بأن الإدراك يضيق فى النوم ، فالأصح أنه يوسع ساحة عمله ، فى بعض الاتجاهات على الأقل . وإذا كان يخسر فى الاشتداد ما ربحه فى الامتداد بحيث لا يأتى إلينا إلا بغامض منتشر ، فإن هذا لا يمنع أننا بالإحساس الواقعى إنما الأحلام .

فكيف نصنعها ؟ إن الإحساسات التى نستعملها مادة فى هذا الصنع غامضة غير محددة . لننظر مثلاً فى تلك التى تأتى فى طليعتها ، أعنى البقع الملونة التى تسرى لنا حين نغمض الأجفان . هذه خطوط سوداء على صفحة بيضاء . إنها تستطيع أن تمثل سجادة ، أو مائدة شطرنج ، أو ورقة مكتوبة ، أو طائفة أخرى من الأشياء . فمن ذا الذى ينتخب ؟ ما هى تلك الصورة المحددة التى تفرض نفسها على هذه المادة المترججة ؟ إن هذه الصورة هى الذكرى .

ولنلاحظ قبل كل شئ أن الحلم ، بوجه العموم ، لا يخلق شيئاً . نعم إنهم يذكرون لنا أمثلة تدل على أن بعض الآثار الفنية أو الأدبية أو العلمية قد تم خلقها أثناء الحلم . وأشهر هذه الأمثلة مثال الموسيقى تاريتنى فى القرن التاسع عشر الذى كان يعمل جاهداً فى تأليف لحن من

الألحان من غير أن تسعفه القريحة ، فلما نام ظهر له الشيطان شخصاً ، وتناول الكمان وعزف اللحن المنشود . وما كان على تاريتنى ، إذ صحا من نومه ، إلا أن يتذكر اللحن ، ويسجله ، ويخلفه لنا تحت اسم «لحن الشيطان» . ولكننا لا نستطيع أن نستخلص شيئاً من رواية موجزة هذا الإيجاز . فلعل تاريتنى قد أنجز اللحن أثناء ما كان يحاول تذكره . أن خيال المستيقظ الذى كان نائماً يضيف شيئاً إلى الحلم فى بعض الأحيان ، فيبدله بفعل رجعى ، ويسد ثلمه التى قد تكون كبيرة . لذلك مضيت أبحث عن ملاحظات أخرى تكون أكثر تعمقاً وأدنى إلى الصدق ، فلم أجد إلا ملاحظة الروائى «ستيفانسون» . ففى بحث شيق بعنوان «فصل فى الأحلام» ، يذكر لنا ستيفانسون أن أكثر قصصه أصالة هى التى كتبها ، أو رسم مخططها على الأقل ، أثناء الحلم . على أننا إذا قرأنا هذا الفصل فى أنعام النظر ، وجدنا أن المؤلف كان يعانى ، خلال جزء من حياته ، حالة نفسية خاصة كان يصعب عليه فيها أن يعرف أنائم هو أم يقظ . أما أنا فأعتقد فى الواقع أنه حين يبذل الفكر ما يقتضيه تأليف أثر أو حل مسألة من جهد ، لا يكون ثمة نوم . أو على الأقل أن الجزء الذى يعمل من الفكر لا يكون عندئذ نفس الجزء الذى يحلم ، وإنما هو يتابع فيما تحت الشعور جهداً لا يؤثر فى الحلم ، ولا يتجلى الا لدى اليقظة . أما الحلم نفسه فما هو إلا انبعاث الماضى . ولكنه ماض لا نستطيع أن نتعرفه ، فكثيراً ما يكون أمراً تفصيلياً نسيانه ، أو ذكرى خيل إلينا أنها زالت على حين أنها اختبأت فى أعماق الذاكرة .

وغالبا ما تكون الصورة المنبعثة صورة شيء أو حادث أدركناه فى اليقظة ونحن ذاهلون لا نكاد نشعر ، وكثيراً ما تكون ، على وجه أخص ، مزقاً من ذكريات محطمة تجمعها الذاكرة من هنا ومن هناك . وتقدمها إلى شعور النائم فى صورة غير ملتحمة ، فإذا وقف العقل (والعقل يعمل مهما قيل) أمام هذا المجموع الذى لا معنى له ، حاول أن يهب له معنى ، فنسب عدم الالتحام إلى ثغرات يسدها باستحضار ذكريات أخرى تظهر بدورها على غير نظام فى معظم الأحيان ، وتستدعى بدورها تأويلاً جديداً ، وهكذا دواليك إلى غير نهاية . ولا أريد أن أطيل الوقوف على هذه النقطة الآن . وحسبى أن أقول ، جواباً على السؤال الذى طرحناه منذ لحظة ، أن القوة المصورة للمواد التى تنقلها أعضاء الحواس ، القوة التى تحيل الإحساسات الغامضة الواردة من العين والأذن وسطح الجسم كله ودخله كله إلى أشياء واضحة محددة^١ ، إنما هى الذكرى .

الذكرى! أننا فى اليقظة نملك كثيراً من الذكريات تظهر ثم تختفى . وتستمرى انتباهنا واحدة بعد أخرى . إلا أنها ذكريات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالطرف الذى نحن فيه ، وبالعقل الذى نقوم به . فأننا أتذكر فى هذه اللحظة كتاب المركيزدى هيرفى الأحلام ، لأننى أعالج موضوع الأحلام ، ولأننى فى معهد علم النفس . إن ما يحيط بى ، وما يشغلنى . وما أدركه ، وما أنا مضطر إلى فعله ، كل أولئك يوجه نشاط ذاكرتى فى إتجاه خاص . أن الذكريات التى نستحضرها فى اليقظة . ولو بدت

غريبة فى معظم الأحيان عن مشاغل اللحظة الراهنة ، فإنها مرتبطة بها من جانب ما ، وما هى وظيفة الذاكرة لدى الحيوان ؟ هى أن تذكره ، فى كل ظرف من الظروف ، بالنتائج المفيدة أو المضرة التى أعقبت حالات سابقة مشابهة ، وأن ترشده بذلك إلى ما يجب عليه فعله . ولئن لم تكن الذاكرة لدى الإنسان حبيسة العمل الى هذا الحد ، فإنها مرتبطة به كذلك . وذكرياتنا فى لحظة معينة تكون كلا متضامنا ، أو قل أنها تكون هراً قمته المتحركة باستمرار منطبقة على حاضرننا ومنغمسة معه فى المستقبل . إلا أن وراء الذكريات التى تتوارد على هذا النحو فتقسيم فوق مشاغلنا الحاضرة ، وتظهر بواسطتها، هناك ألوف وألوف من الذكريات ، تتوى فى الأسفل ، تحت المشهد الذى يضيئه الشعور . أجل إننى أعتقد أن حياتنا الماضية موجودة كلها ، بأدق تفاصيلها، ونحن لا ننسى شيئاً ، وكل ما أدركناه وفكرنا فيه وأردناه منذ بزوغ شعورنا يظل موجوداً إلى غير نهاية . غير أن الذكريات التى تحتفظ بها ذاكرتى على هذا النحو فى أعماقها المظلمة موجودة فى صورة أشباح لا ترى . ولعلها تتطلع إلى النور ، ولكنها مع ذلك لا تحاول أن ترقى إليه ، لأنها تعرف أن هذا ليس فى الإمكان ، وأن لى مشاغلى ، أنا الكائن الحى العامل ، ما يصرفنى عن الإهتمام بها والاكتراث لها . فإذا فرضنا الآن إننى أصبحت فى لحظة من اللحظات لا أحفل بالموقف الراهن والعمل الملح ، أى لا أحفل بما كان يوجهه نشاط ذاكرتى نحو نقطة واحدة، أى إذا فرضنا أننى أنام ، فإن هذه الذكريات الساكنة تشعر بأننى أزعجت الحاجز ، ورفعت

الغطاء الذي كان يحبسها تحت الشعور ، فتبدأ بالتحرك . إنها تنهض وتضطرب ، وترقص فى ظلمات اللاشعور رقصة واسعة من رقصات المقابر ، وتندفع جميعاً نحو الباب الذى انفتح ، تود لو تخرج كلها . ولكنها لا تستطيع ذلك لأنها كثيرة . فمن هى الذكريات المصطفاه من بين هذا الحفل من المدعوين ؟ إنكم تحزرون بدون عناء . فحين كنت يقظاً منذ هنيهة ، كانت الذكريات المقبولة هى تلك التى تستطيع أن يكون لها صلات نسب بالموقف الراهن ، وبإدراكاتى الحاضرة . والآن وقد نمت ، فإن ثمة صوراً غامضة ترسم أمام عيني ، وأصواتاً مختلطة تسقط على أذنى ، ولساً مبهماً يتبعثر على سطح جسمى وثمة كذلك إحساسات وافرة العدد ترد من داخل أعضائى . وإذن فبين تلك الذكريات الأشباح التى تتطلع إلى أن تكتسب لوناً وصوتاً ومادة ، لا تظفر بذلك إلا تلك التى تستطيع أن تمثل العجاج الملون الذى أدركه ، والأصوات الداخلية والخارجية التى أسمعها ، وأن تنسجم ، بالإضافة إلى ذلك مع الحالة الإنفعالية العامة التى تؤلفها إحساساتى العضوية . فإذا تم هذا الارتباط بين الذكرى والإحساس كان لى من ذلك حلم .

فى صفحة شعرية من التاسوعات يصف لنا الفيلسوف أفلاطون ، شرح أفلاطون ومكملة ، كيف يولد الناس فى الحياة فيقول أن الطبيعة لا ترسم من الأجسام الحية إلا خطوطها الأولى ، فإذا تركت هذه الخطوط الأولى لقواها الخاصة لم تستطع أن تمضى إلى غاية الطريق . والنفوس ،

من جهتها تقيم فى عالم المثل ، لا تعمل ولا يبدو لها أن تعمل ، ولذلك
فهى تخلق فوق الزمان ، وخارج المكان . إلا بين الأجسام أجساما ثلاثا
بشكلها أكثر من غيرها ما تتطلع إليه هذه النفوس أو تلك ، كما أن بين
النفوس نفوساً تعرف أكثر من غيرها فى هذه الأجسام أو فى تلك .
فالجسم الذى لا يخرج من بين يدى الطبيعة قادراً على الحياة قدرة تامة ،
يصعد نحو النفس التى ستهب له الحياة الكاملة . والنفس إذ تنظر إلى
الجسم الذى ترى فيه صورة ذاتها ، فتفتن كما لو كانت تحديق فى مرآة ،
تنجذب إليه فتميل وتهبط ، ويكون هبوطها بداية الحياة . بهذه النفوس
المنفصلة أشبه الذكريات التى تربض فى قرارة اللاشعور ، وبذلك الأجسام
التي لم تكد ترسم خطوطها الأولى أشبه إحساساتنا الليلية . الإحساس
دافئ ، ملون ، متحرك ، يكاد يكون حياً ، ولكنه غير محدد . والذكرى
واضحة دقيقة . لكنها جوفاء ليس فيها حياة . ويود الإحساس لو يجد
صورة تستقر عليها أطرافه المتقلقة ، وتود الذكرى لو تحصل على مادة
تمتلئ بها ، وتشتد ، فتصير ذات وجود فعلى . فيجذب كل منهما
الآخر ، ويدخل الإحساس فى الذكرى دمًا ولحمًا ، فتصبح الذكرى
الشبح كائنًا يحيا حياة خاصة ، أى تصبح حلما .

فليس فى نشوء الحلم إذن أمور غيبية عجيبة . إن أحلامنا تتم كما
تتم رؤيتنا للعالم الواقعى تقريبا . والخطوط الكبرى لآلية هذه العملية هى
نفسها فى الحالين . أن ما نراه من شىء موضوع أمام أعيننا ، وما نسمعه

من عبارة يلفظها أحد الناس ، لا يعد شيئاً بالنسبة إلى ما تضيفه إليه
الذاكرة . هل تظن حين تقلّب جريدة أو تتصفح كتاباً أنك تدرك إدراكاً
حقيقياً كل حرف من كل كلمة ، أو حتى كل كلمة من كل جملة ؟ لو
كنت تفعل ذلك لما أتيت على كثير من الصفحات فى يومك . والحقيقة
أنك لا تدرك من الكلمة ، بل ومن العبارة ، إلا بضعة أحرف أو بضع
سمات مميزة هى قدره الكافى لأن تحزر الباقي حزرًا . وأنت تتخيل أنك
ترى هذا الباقي كله ، تتوهم أنك تراه . وهذا ما أثبتته تجارب كثيرة يؤيد
بعضها بعضًا . وحسبى أن أذكر لكم منها تجارب جولشايدر ومولر .
كان هذان المجرىان يكتبان أو يطبعان عبارات شائعة الاستعمال مثل
« الدخول ممنوع بتاتا » ، « مقدمة الطبعة الرابعة » ، الخ ، ويحرضان
على ارتكاب أخطاء تغير الأحرف أو تسقطها أصلاً ، ويضعان الشخص
الذى يجريان عليه التجربة أمام هذه العبارات فى الظلام . وطبيعى أن
الشخص جاهل بالمكتوب . ثم يضيئان الكتابة هنيهة قصيرة جداً بحيث
لا يستطيع المشاهد أن يدرك كل الحروف . وكانا قد توصلا إلى أن عرفا
بالتجربة الزمن الضرورى لرؤية حرف من حروف الأبجدية . فكان سهلاً
عليهما بعد ذلك أن يجعللا الشخص لا يستطيع أن يرى من الحروف
الثلاثين أو الأربعين التى تتألف منها الجملة إلا سبعة أو ثمانية مثلاً ،
فكان الشخص فى معظم الأحيان يستطيع مع ذلك أن يقرأ العبارة كلها
فى غير عناء . على أن هذا ليس هو الذى يعيننا قبل كل شئ من هذه

التجربة . وإنما الذى يعيننا قبل كل شىء هو أننا إذا سألنا الشخص عن الحروف التى يثق بأنه أدركها ، وجدناه يذكر حروفاً ابدلت بغيرها أو أسقطت أصلاً ، إلى جانب ما يذكر من حروف موجودة بالفعل . وإذن فقد كان المعنى يقتضيه أن يرى حروفاً غير موجودة . وهكذا فإن الأحرف المدركة بالفعل قد أفادت فى استحضار ذكرى ألفتها الذاكرة اللاشعورية إلى الخارج إدراكاً وهمياً حين وجدت العبارة التى تهب لها الأحرف المدركة بداية تحقق . وهذه الذكرى هى ما رآه المشاهد رؤيته للمكتوب نفسه وأكثر . ونقول باختصار أن القراءة الدارجة حزر ، لكنه ليس حزرًا مجردًا ، وإنما هو إبراز ذكريات ، أعنى إدراكات متذكّرة تذكّرًا فحسب ، وبالتالي غير واقعية ، تستفيد من التحقق الجزئى الذى تلقاه هنا وهناك ، فتتحقق تحققًا كليًا .

وهكذا فإن معرفتنا لشيء من الأشياء أثناء اليقظة تنطوى على عملية شبيهة بالعملية التى تتم فى الحلم . إننا لا ندرك من الشىء إلا بعض خطوطه ، وهذه الخطوط توقظ ذكرى الشىء كاملاً . والذكرى الكاملة التى لم يكن يشعر بها الفكر والتى كانت داخلية على كل حال كأنها مجرد فكرة ، تستغل الفرصة ، فتنبى إلى الخارج . فهذا النوع من الإدراك الوهمى الذى يدخل فى إطار واقعى هو ما يقع لنا حين نرى الشىء . وهناك أمور كثيرة يمكن أن تقال بصدد موقف الذكرى وسلوكها أثناء العملية . فما يجب أن نعتقد أن الذكريات الثابتة فى أعماق الذاكرة

تظل فيها ساكنة لا تبالي . إنها فى حالة انتظار ، بل إنها متببهة تقريبيًا .
ألا يتفق لنا إذ نفص جريدتنا ، وفكرنا مشغول ، أن نقع فجأة على كلمة
تقابل ما نحن مشغولون به ، ثم نلاحظ أن ليس للجملة معنى ، فما
نليث أن ندرك أن الكلمة التى قرأناها لم تكن هى الكلمة المطبوعة وإنما
كان بين الكلمتين بعض السمات المشتركة ، وشئ من تشابه غامض فى
الرسم ؟ فالفكرة التى كانت تشغلنا قد أيقظت إذن فى اللاشعور كل
الصور التى تنسب إلى زمرة واحدة ، أى جميع ذكريات الكلمات
المقابلة ، وجعلتها تطلع جميعاً فى رجعة إلى الشعور . والذكرى التى
غدت شعورية بالفعل هى تلك التى أتاح لها إدراكنا الحالى لصورة كلمة
ما إن تخرج إلى الشعور .

تلكم هى آلية الإدراك بالمعنى الأصلى للكلمة ، وتلكم هى آلية الحلم
أيضاً . ففى الحالين إذن هناك ، من جهة ، إحساسات واقعية ، وهناك
من جهة أخرى ذكريات تندس فى الإحساس ، وتستفيد من حيويته حتى
تعود إلى الحياة .

ولكن ما هو الفرق إذن بين أن ندرك وأن نحلم ؟ ما هو النوم ؟
لست أتساءل طبعاً عن الشروط الفيزيولوجية للنوم . فهذه مسألة يتناقش
فيها الفيزيولوجيون ، ولم ينتهوا بعد منها إلى حل نهائى . وإنما أتساءل
ما هى الحالة النفسية للشخص الذى ينام ؟ ذلك أن الفكر يستمر على
العمل أثناء النوم ، وهو يعمل كما رأينا بإحساسات وذكريات ، وسواء

أنام أم لم ينم فإنه يمزج الإحساس بالذكرى التى يوقظها الإحساس ،
والعملية فى الحالين تبدو واحدة . ومع ذلك فهناك الإدراك العادى من
جهة ، وهناك الحلم من جهة أخرى ، والآلية لا تعمل إذن فى
الحالين على نحو واحد . فأين هو الفرق ، وما هى الصفة النفسية المميزة
للنوم ؟

ولا يجب أن نطمئن كثيراً إلى النظريات . لقد قالوا أن النوم هو
الانعزال عن العالم الخارجى . ولكننا بينا أن النوم لا يوشد الحواس دون
التنبهات الخارجية ، وأنه يستمد منها مواد معظم الأحلام . وقالوا أيضاً
أن النوم راحة للوظائف الفكرية العليا ، وأنه توقف عن التفكير . ولكننى
لا أرى هذا القول أصدق . لئن كنا لا نبالى بالمنطق أثناء الحلم فى كثير
من الأحيان ، فليس معنى هذا أننا غير قادرين على المنطق . بل أتى
لأكاد أقول أن خطأ الحالم ناتج عن الإفراط فى التفكير المنطقى ، ولقد
كان فى وسع الحالم أن يتفادى الوقوع فى السخف لو كان يكتفى
بمشاهدة ما يخطر أمامه من رؤى . لكنه يأبى إلا أن يفسرها ، ويأبى
منطقه الذى وجد لربط الصور غير المنسجمة إلا أن يحاكى منطق العقل ،
فيقع فى السخف . وإذا كنت أعترف أن الوظائف العقلية العليا ترتخى
أثناء النوم ، وأن ملكة التفكير تلهو أحيانا بتزوير التفكير العادى عندئذ ،
ولو لم تشجعها على ذلك حركة الصور المفككة ، فإن هذا يقال فى سائر
الوظائف الأخرى . وإذن فلا بزوال التفكير ، ولا بانغلاق الحواس ،

نستطيع أن نعرف حالة الحلم ، فلندع النظريات جانباً ، ولنتصل بالواقع .

أن على كل منا أن يقوم بتجربة حاسمة على نفسه . إن عليه - مادام لا يستطيع أن يحلل ذاته أثناء الحلم نفسه - أن يرصد حالة الخروج من النوم إلى اليقظة ، ويطوقها عن كثب . أنه بانتباهه إلى ما هو فى جوهره عدم انتباه ، يقبض عندئذ ، وهو يقظ ، على الحالة النفسية للنائم . وهذا صعب ، لكنه غير مستحيل على من راض نفسه عليه فى صبر . واسمحوا للمحاضر أن يروى لكم أحد هذه الأحلام ، والأمور التى أعتقد أنه تحقق منها حين أستيظ .

كان الحالم يحلم بأنه على منبر يخطب فى جمهور فترتفع ضجة غامضة من وسط المستمعين ، وتشتد الضجة فتصبح صراخاً فزئيراً فصخباً مرعباً . وعندئذ تتجاوب هذه الكلمة فى كل الأرجاء : «إلى الباب ، إلى الباب» ، على إيقاع منظم . ويستيقظ النائم فجأة . فيلاحظ أن قد كان فى الحديقة المجاورة كلب ينبح ، وكانت تختلط مع كل «عو» من نباح الكلب كلمة من الجمهور «إلى الباب» . تلکم هى لحظة الالتقاط . وعندئذ ترتد أنا اليقظة التى ظهرت إلى أنا الحالم التى لم تختف بعد ، وتقول لها : لقد قبضت عليك متلبسة بالجرم . لنقد أريتنى جمهوراً يصرخ ، وما كان ثمة إلا نباح كلب . لا تحاولى أن تفرى ، إنى قابضة عليك ، فأسلمى إلى السر : ماذا كنت تعملين ؟ فتجيب أنا الأحلام :

«اسمعى ، إننى لم أكن أعمل شيئاً . وكل ما بيننا من فرق هو أنك أنت تعملين ، وأنتى أنا لا أعمل . هل تتخيلين أنك ، كيما تسمى كلباً ينبح ، وكيما تفهمى أن هذا كلب ينبح ، لا تعملين شيئاً ؟ ذلك خطأ جسيم . إنك لتبذلين مجهوداً كبيراً من حيث لا تدريين : تعمدين إلى ذاكرتك كلها ، إلى كل ما تجمع لك من تجارب ، وتحملينها بضغط مفاجئ على أن لا تقدم للصوت المسموع إلا نقطة واحدة هى الذكرى التى تشبه هذا الإحساس أكثر من غيرها ، وتفسره خيراً مما يفسره غيرها ، فيغطى الإحساس عندئذ بذكرى . ولا بد لك ، من جهة أخرى ، أن تحصلى على التحام تام بين الاثنين ، فما يكون بينهما أى تباعد (وإلا كنت فى حلم) ؛ وهذه المطابقة ، أنت لا تستطيعين أن تضمينها إلا بالانتباه ، أو بالأحرى بتوتر واحد فى الإحساس والذاكرة معا ، وشأنك فى هذا كله كشأن الخائط الذى يجرب عليك لباساً : أنه يستعمل الدبابيس ، ويشد القماش على جسمك ما أمكنه ذلك . فحياتك فى حالة اليقظة هى إذن حياة عمل ، حتى حين تحسبين أنك لا تقومين بأى عمل ، لأنه لا بد لك فى كل لحظة من أخذ وترك ، من انتخاب وإطراح . أنك تجربين انتخاباً بين إحساساتك ، لأنك تطرحين من شعورك ألوف الإحساسات «الذاتية» التى تعود إلى الظهور حين تنامين ، وتجربين انتخاباً دقيقاً بين ذكرياتك ، لأنك تستبعدين منها كل ما لا يندرج فى قالب حالتك الحاضرة . فهذا الانتخاب الذى تجربينه بغير انقطاع ، هذا التلاؤم المتجدد باستمرار ، هما الشرط الأساسى لما يسمى بالحس

السليم . ولكن التلاؤم والانتخاب يجعلانك فى حالة من التوتر الدائم .
ولئن كنت لا تشعرين بذلك توّاً ، كما لا تشعرين بضغط الجو ، فلا بد
أن تنتهى أخيراً إلى التعب . أن الحس السليم لمتعب جداً .

«لقد قلت لك منذ هنيهة : أن كل ما بيننا من فرق هو أنك
تعملين ، وإننى لا أعمل . فكل ما فى الأمر أن هذا الجهد الذى تبذلينه
أنت بغير توقف ، أمتنع أنا عن بذله . أنت مرتبطة بالحياة ، وأنا
منفصلة عنها ، لا شىء فيها يعنينى ، ولست اهتم بشىء . ما النوم إلا
عدم الاهتمام^(١) ، والمرء لا يعد نائماً إلا على قدر ما يكون غير مهتم .
انظرى إلى الأم التى تنام إلى جانب طفلها ! قد لا تسمع أصوات
الصاعقة ، ولكن زفرة من الابن توقظها . فهل تعد نائمة عما يتصل
بابنها ؟ إننا لا ننام عما يظل يهمنى .

«سألتنى ماذا أعمل حين أحلم ، فسأقول لك ماذا تعملين أنت حين
تكونين يقظى . إننى ، يا أنا اليقظة ، مجموع ماضيك ، تعمدين إلى
فما تزالين بى ضغطاً حتى تحبسينى ضمن تلك الدائرة الضيقة التى

(١) إن الفكرة التى نعرضها هنا قد قطعت أشواطاً منذ عرضناها فى هذه المحاضرة ،
ودخلت فكرة «النوم عدم اهتمام» فى علم النفس . حتى لقد أوجدوا كلمة «اللا
اهتمام» تسمية للحالة العامة التى يكون فيها شعور النائم . وقد أنشأ الأستاذ
كلاباريد حول هذا المفهوم نظرية شائقة جداً تذهب إلى أن النوم وسيلة دفاع عن
الجسم ، وغريزة حق .

ترسمينها حول عملك الحاضر . ذلك معنى أن الإنسان يقظ ، أنه يحيا الحياة النفسية العادية ، أنه يناضل ، أنه يريد . أما الحلم فهل أنت فى حاجة إلى أن أعلله لك ؟ أن أفسره لك ؟ أنه الحالة النفسية التى تعودين إليها متى أرخيت لنفسك العنان ، متى غفلت عن التوجه إلى نقطة واحدة ، متى انقطعت عن الإرادة . فإذا أصررت على أن يفسر لك شىء من الأشياء ، فعليك بالإرادة فاسألها ماذا تعمل أثناء اليقظة فى كل لحظة ، حتى تحصل ، توأ وبصورة لا شعورية تقريباً ، على توجيه كل ما تحملين فى ذاتك نحو النقطة التى تعنيك ، أى عليك بـ«سيكولوجيا اليقظة» ، فوظيفتها الأساسية أن تحييك على سؤالك ، لأن اليقظة والإرادة شىء واحد بعينه» .

ذلكم ما تقوله أنا الأحلام ! ولو تركناها تتكلم لقاتل كثيراً من الأمور أيضاً . ولكن فلنسكتها ولنلخص . أين هو الفرق الأساسى بين الحلم واليقظة ؟ ونجيب على هذا السؤال بإيجاز قائلين : أن الوظائف التى تشغل فى اليقظة والحلم هى نفسها فى الحالىين ، ولكنها مشددة فى اليقظة ، مرتخية فى الحلم . أن الحلم هو الحياة النفسية كلها ، لا جهد التثبيت والتركيز . فنحن حين ننام نظل ندرك ، ونظل نتذكر ، ونظل نفكر . وقد تكون الإدراكات والذكريات والاستدلالات غزيرة لدى النائم ، لأن الغزارة فى ميدان الفكر لا تعنى الجهد . وإنما يكون الجهد حيث تكون المطابقة الدقيقة . فلكى يستطيع نباح كلب أن يطلق لدى

مروره فى الذاكرة ذكرى صخب جمهور ، ليس علينا أن نعمل شيئاً .
ولكن لكى يمضى باحثاً فى الذاكرة عن ذكرى نباح كلب مفضلاً هذه
الذكرى على سائر الذكريات ، ولكى يمكن أن يؤول على أنه نباح ، أى
أن يدرك أنه نباح بالفعل ، لابد من جهد إيجابى . فأما النائم فليس
قادراً على بذل هذا الجهد ، وهو بهذا ، بهذا وحده ، إنما يتميز عن
الإنسان اليقظ .

ذلكم هو الفرق . وهو يتجلى فى صور شتى . ولا أريد أن أدخل
فى التفاصيل ، وحسبى أن ألفت نظركم إلى نقطتين أو ثلاثاً فقط : عدم
الاستقرار فى الحلم ، والسرعة التى يمكن أن يتم بها ، وإثارة الذكريات
التافهة .

أما عدم الاستقرار فتفسيره سهل . لما كان جوهر الحلم هو العبث لا
أحكام المطابقة بين الإحساس والذكرى ، كان الإحساس الواحد يمكن أن
تنطبق عليه ذكريات شتى . لنفرض مثلاً أن فى ساحة البصر بقعة
خضراء عليها نقط بيضاء . إن هذه البقعة تصلح مادة لذكرى مرج أخضر
مع أزهار ، كما تصلح مادة لذكرى مائدة البلياردو وفوقها الكرات ،
وتصلح لذكريات أخرى كثيرة أيضاً . وكل هذه الذكريات تريد أن تحيا
ثانية بالإحساس ، فتجعل تعدو وراءه جميعاً . فتارة تبلغه واحدة بعد
أخرى ، فيصبح المرج بليارا ونشهد تحولات عجيبة ، وتارة تبلغه جملة

فيكون المرج نفسه بليارا ، وهذه استحالة قد يحاول النائم أن يزيلها ،
فيجرب تفكيراً يفاقم الاستحالة بدلاً من أن يزيلها .

ويلوح لى أن سرعة جريان بعض الأحلام نتيجة ثانية للسبب
نفسه . أن الحل يستطيع أن يمثل لنا فى بضع ثوان سلسلة من الحوادث
يشغل تحققها فى اليقظة أياماً بكاملها . فأنتم تعرفون ملاحظة
ألفريد موري^(١) التى أصبحت كلاسيكية وأنا أعدها معقولة رغم ما قيل
فيها فى المدة الأخيرة ، لأننى اطلعت فى أدب الأحلام على كثير من
الروايات الشبيهة بها ، ولست أرى فى تسارع الصور هذا أمراً عجيلاً . إذ
يجب أن تلاحظوا أن صور الأحلام صور بصرية فى الغالب ، فلمحادثات
التى يحسب الحالم أنه سمعها إنما يوجدتها ويكملها ويوسعها بعد اليقظة
فى معظم الأحيان . لا بل من الممكن أن لا ترافق الصور البصرية فى

(١) كنت نائماً فى غرفتى وأمى ساهرة على . فحلمت بعهد الإرهاب وشهدت مشاهد
قتل ، ومثلت أمام محكمة الثورة ، ورأيت رويسير ومارا وفوكيبه نانفيل ،
وناقشتهم جميعاً . وحوكمت وحوكم على بالموت ، وساقونى فى عربة إلى ساحة
الثورة ، وصعدت الدكة ، وشدنى الجلاد إلى لوح ، وسمر اللوح ، وسقط على
الساطور ، وشعرت برأسى انفصل عن جذعى ، واستيقظت أشد ما يكون امرؤ
غماً ، فلماذا على عنقى سهم السرير الذى انفصل فجأة وسقط على عنقى كأنه
سكين المفصلة . وقد أكدت أمى أن ذلك تم فى لحظة واحدة . ومع ذلك كان هذا
الإحساس الخارجى نقطة البدء لحلم تعاقبت فيه أشياء كثيرة .

بعض الحالات إلا فكرة المحادثة ومعناها العام . وأنتم تعرفون أن من الممكن أن نعرض على بصر المشاهد ما شئنا من الصور عدداً ، دفعة واحدة ، فكيف لا يكون ذلك ممكناً فى عدد صغير من اللحظات . فلا عجب إذن أن يجمع الحلم فى ثوان ما لو تحقق فى اليقظة لاقتضى أياما كثيرة . أن الحالم يلتقى على الأمور نظرة سريعة ، ويعمل كما تعمل الذاكرة . أن الذكرى البصرية التى تفيد فى تأويل الإحساس البصرى أثناء اليقظة مضطرة لأن تنطبق على الإحساس انطباقاً تاماً ، ولذلك فهى تتبع جريانه ، وتشغل نفس الوقت الذى يشغله ، أى أن الإدراك المتذكر للحوادث الخارجية يستغرق نفس المدة التى تستغرقها هذه الحوادث نفسها . أما فى الحلم فإن الذكرى المؤولة للإحساس البصرى تستعيد حريرتها ، وميوعة الإحساس البصرى تجعل الذكرى لا تنطبق عليه ، ولا يبقى على إيقاع الذاكرة المؤولة أن يتبع إيقاع الواقع ، ويكون فى وسع الصور عندئذ أن تسرع ، إذا شاءت ، سرعة هائلة كفيلىم سينمائى زيدت سرعة جريانه . فلا السرعة ولا الغزارة دليل قوة فى ميدان الفكر . وإنما يكون الجهد حيث يكون إحكام دائم فى المطابقة . فمتى كانت الذاكرة المؤولة مشتدة ، منتبهة إلى الحياة ، أى خارجة من الحلم ، رأينا الحوادث الخارجية . موقّعة السير ، بطيئة السلوك . كذلك رقاص الساعة يقسم ارتخاء النابض إلى أقسام يوزعها على عدة أيام ، بينا يمكن أن يرتخى النابض دفعة واحدة لو ترك حراً .

بقى علينا أن نبحث لم كان الحلم يفضل بعض الذكريات على غيرها ، فى حين أنها تستطيع جميعاً أن تنطبق على الإحساسات الحاضرة . الواقع أن أخيلة الحلم ليست أيسر على التفسير من أخيلة اليقظة . ومع ذلك فمن الممكن أن نرسم أبرز اتجاهاتها على الأقل . أن أحلامنا ، فى النوم العادى ، تفضل المعانى التى مرت بنا مرور البرق ، والأشياء التى أدركناها من غير أن نثبت عليها انتباهنا . فإذا حلمنا فى الليل بحوادث النهار ، حلمنا بالحوادث التافهة ، لا بالأحداث الهامة . وأنا أؤيد كل التأييد نظرات ديلاج، وروبرت، وفرويد فى هذه النقطة^(١) . لنفرض أننى فى الشارع ، وأننى أسمع صوت الترامواى . أن هذا الصوت لا يخيفنى لأننى على الرصيف . فإذا خطرت على بالى فكرة خطر ممكن فى اللحظة التى يقترب فيها منى ، بل إذا ارتددت بجسمى ارتداداً غريزياً من غير شعور بالخوف ، كان من الممكن أن أحلم فى الليلة التالية بأن الترامواى يدوسنى . ولنفرض أيضاً أننى أعتنى فى النهار بمريض أصبح شفاؤه ميئوساً منه ، فإذا أمكن أن يلعب فى خاطرى فى لحظة من اللحظات شعاع من أمل فى شفاؤه ، شعاع خاطف لا يكاد يدرك ، كان من الممكن أن أحلم فى الليل بأن المريض أبلى من المرض ، أو كان الحلم بالشفاء ، على كل حال ، أرجح من الحلم بالموت أو

(١) لعله ينبغى أن نتحدث هنا عن الميول المكيوتة التى وقفت عليها مدرسة فرويد عدداً كبيراً من الدراسات . وفى الفترة التى ألقى فيها هذه المحاضرة كان كتاب فرويد عن الأحلام قد ظهر ، ولكن «التحليل النفسى» لم يكن قد وصل إلى ما وصل إليه الآن من نمو .

المرض . ونقول بإيجاز : أن ما يعود أكثر من غيره هو ما لوحظ أقل من غيره . ولا عجب فى ذلك قط . فإن الأنا التى تحمل أنا ذاهلة متراخية ، والذكريات التى توافقها أكثر من غيرها هى ذكريات الذهول التى لا تحمل طابع الجهد .

تلكم هى الملاحظات التى أردت أن أعرضها لكم فى موضوع الأحلام . وما هى بالملاحظات التامة . وليست تتناول من الأحلام إلا تلك التى نعرفها اليوم ، تلك التى نتذكرها ، وتتصل بالنوم الخفيف ، أما حين ننام نوماً عميقاً ، فلعلنا نحلم أحلاماً من نوع آخر ، إلا أنه لا يبقى منها شئ حين نصحو . وأنا أميل إلى الاعتقاد - لأسباب نظرية بالدرجة الأولى وبالتالى فرضية - أننا نشهد فيها ماضينا على نطاق أوسع ، وفى تفاصيل أدق . وينبغى لعلم النفس أن يصب جهده على هذا النوم العميق ، لا ليدرس فيه بنية الذاكرة اللاشعورية وعملها فحسب ، بل ليسبر أيضاً تلك الحوادث الخفية التى ترجع إلى «البحوث الروحية» . وما أحب أن أجازف الآن فى هذا الميدان . ولكن لا يسعنى مع ذلك إلا أن أعلق أهمية كبيرة على الملاحظات التى تجمعها «جمعية البحث الروحى» فى نشاط دائم . أن المهمة الأساسية الملقاة على عاتق علم النفس فى هذا القرن الذى يبدأ هى سبر اللاشعور ، والبحث فى باطن الفكر بمناهج مناسبة . ولا ريب عندى أن ثمة مكتشفات كثيرة تنتظر هذه الجمعية ، مكتشفات لا تقل خطراً عن مكتشفات علوم الفيزياء والعلوم الطبيعية فى القرون التى خلت ، أو ذلك على الأقل ما أرجوه لها ، وتلك هى الأمنية التى أتمناها لها فى ختام هذه المحاضرة .

ذكرى الحاضر والتعرف للكاذب^(١)

أن الوهم الذى سنلقى عليه الآن بضع لمحات نظرية أمر معروف جداً :
يتفق لأمرى ، بغتة ، وهو يرى مشهداً ، أو يشترك فى حديث ، أن
يعتقد أنه رأى من قبل ما يرى ، وسمع من قبل ما يسمع ، ولفظ من
قبل العبارات التى يلفظ ، وأنه كان يومئذ فى نفس المكان ، على نفس
الأوضاع ، يشعر ويدرك ويفكر ويريد على نفس النحو ، أى يعيش مرة
ثانية بضع لحظات من حياته الماضية بأدق تفاصيلها . ويكون الوهم فى
بعض الأحيان من الكمال بحيث يخيل إلى المرء فى كل لحظة أثناءه أنه
على وشك أن يتنبأ بما سيقع ، وكيف لا يعرفه مقدما مادام يحس أنه
سيكون عما قليل عارفاً له من قبل ! وليس نادراً أن يرى العالم عندئذ فى
صورة خاصة ، كأنه يراه فى حلم ؛ ويصبح المرء غريباً عن نفسه ، ويوشك
أن تزوج شخصيته ، فيقف من أقواله وأعماله موقف المشاهد . أن هذا
الوهم الأخير ، إذا ذهب إلى أقصاه وأصبح « تفككا فى الشخصية »^(٢) قد

(١) ظهرت هذه الدراسة فى «المجلة الفلسفية» ، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٠٨ .

(٢) أوجد هذه الكلمة دوجا «حالة تفكك فى الشخصية» ، المجلة الفلسفية ، المجلد

٤٥ ، عام ١٨٩٨ .

يكون ناتجاً عن غير التعرف الكاذب . ولكنه ينتج عن التعرف الكاذب أيضاً . هذا إلى أن هذه الأعراض تكون قوية وتكون ضعيفة . وبدلاً من أن يرتسم الوهم في صورته الكاملة ، نراه في معظم الأحيان على حالة مخطط . ولكن ، سواء أكان مخططاً أم رسماً كاملاً ، فإن له هيئته الأصلية على كل حال .

وبين أيدينا كثير من الملاحظات عن التعرف الكاذب ، وهي تتشابه تشابهاً بارزاً ، حتى أنها مصوغ في عبارات واحدة في كثير من الأحيان . ومن بينها هذه الملاحظة الذاتية التي تفضل أديب بارع في دراسة نفسه ، فكتبها لنا وهو يعتقد أنه الوحيد الذي يعاني التعرف الكاذب ، لأنه لم يسمع به من قبل . ويتألف وصفه من عشر جمل تكاد نقرأها هي نفسها في كافة الملاحظات التي نشرت قبل ذلك ، وقد هنا أنفسنا في أول الأمر على أننا وقعنا فيها على تعبير جديد على الأقل ، إذ قال صاحبها : أن ما يسود هذه الحادثة هو احساس «بضرورة لا مناص منها» حتى لكانه ليس في العالم أية قوة تستطيع أن تحول دون ما سيأتى من أقوال وأفعال . ولكننا ما كدنا نعود إلى قراءة الملاحظات التي جمعها مسيو برنار لوروا^(١) حتى وقعنا في أحداها على هذا التعبير نفسه إذ يقول صاحبها : «كنت أشهد أعمالي ، وكانت ضرورية لا مناص منها» . فليت شعري هل ثمة وهم يعادل هذا الوهم في ثبات معالمة على هذا النحو الواضح !

(١) «وهم التعرف الكاذب» ، باريس ١٨٩٨ ، ص ١٧٦ .

ولا يجب أن نشمل بالتعرف الكاذب بعض الأوهام التى تشبهه ببعض السمات ، لكنها تختلف عنه فى مظهرها العام . فقد وصف مسيو آرنو فى عام ١٨٩٦ حالة ملحوظة كان يدرسها منذ ثلاث سنين ، فقال : كان الشخص خلال هذه السنين الثلاث يعانى وهم التعرف الكاذب ، أو يعتقد أنه يعانى ، فكان يخيّل إليه أنه يعيش حياته كله مرة ثانية^(١) . وليست هذه الحالة بالوحيدة . ففى اعتقادنا أنه يجب تقريبها من حالة سابقة درسها بيك^(٢) ومن ملاحظة لاحظها كربلن^(٣) وكذلك من ملاحظة فوريل^(٤) . وإذا قرأنا هذه الملاحظات شعرنا بأنها تتحدث عن شيء يختلف عن التعرف الكاذب ، فليس الأمر فيها أمر شعور مباغت قصير يدهش بغرابته ، حتى أن الشخص يرى أن ما يشعر به أمر عادى سليم ، بل أنه يحتاج أحيانا إلى هذا الشعور . فيسعى إليه إذا أعوزه ، ويظنه عدا ذلك أكثر استمرارا مما هو فى الواقع . وإذا أعمنا النظر فى هذه الملاحظات اكتشفنا وجود اختلافات أخرى عميقة غاية العمق . فالذكرى الوهمية فى التعرف الكاذب لا يكون أبدا محدودة فى نقطة من الماضى ،

(١) آرنو «حالة وهم : المرئى من قبل» ، الحوليات الطبية النفسية ، السلسلة ٨ ، مج ٣ ، ١٨٩٦ ، ص ٤٥٥ - ٤٧٠ .

(٢) مجلة الطب العقلى ، مج ١٨ ، ١٨٨٧ ، ص ٤٢٨ .

(٣) فوريل ، «الذاكرة وأمراضها» ، زروبخ ، ١٨٨٥ ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٤) «مجلة الأمراض العصبية والعقلية» ، ١٩٠٤ ، مج ٣١ ، ص ٥٧٧ - ٥٨٧ و ٦٣٩ - ٦٥٩ .

بل تشغل ماضيا غير معين ، تشغل الماضى على وجه العموم . أما هنا فإن الأشخاص يروون لك تجاربهم السابقة المزعومة بتواريخ محدودة فى معظم الأحيان . فهم فريسة وهم ذاكرى حقيقى . ويجب أن نلاحظ إلى ذلك ، أن أولئك جميعا ذوو لوثة . فالشخص الذى تحدث عنه بيك ، وأولئك الذين تحدث عنهم فوريل وآرنو قد تملكتمهم أفكار الاضطهاد الهذيانىة ، والشخص الذى تحدث عنه كربلن شخص موسوس ، موهوم السمع والبصر . ولعل من الواجب أن نقرب اختلال هؤلاء العقلى من الاختلال الذى وصفه كوريا تحت اسم «بارامتريا التكرار» ، والذى أسماه بيك نفسه ، فى بحث أحدث ، باسم «شكل جديد من البارامتريا»^(١) فالشخص فى هذا المرض يتوهم أنه عاش حياته الحالية من قبل عدة مرات . وهذا هو بعينه الوهم الذى كان يتوهمه مريض آرنو .

وهناك مسألة أدق من هذه أثارتها دراسات بيير جانيه فى الوهن النفسى^(٢) يرى جانيه ، خلافا لمعظم المؤلفين ، أن التعرف الكاذب حالة مرضية واضحة ، نادرة إلى حد ما ، غامضة وغير متميزة على أى حال ، وأن من التسرع الشديد أن نعتبره وهما خاصاً بالذاكرة ، وأن المسألة فى

(١) «حولى الطب العقلى والعصبى» مج ١٥ ، ١٩٠١ ، ص ٣٥ .

(٢) بيير جانيه ، «أمراض الحصار والوهن النفسى» ، ١٩٠٣ ، مج ١ ، ص ٢٨٧ وما يليها . راجع «فى موضوع المرنى من قبل» ، مجلة علم النفس ، مج ٢ ، ١٩٠٥ ، ص ١٣٩ - ١٦٦ .

الواقع مسألة اختلال أعم ، تضعف فيه لدى المريض «وظيفة الواقع» ، فلا يقوى على أن يحيط بالراهن أحاطة كاملة ، ولا يستطيع أن يقول على وجه الدقة أهذا من الحاضر أم من الماضى أم من المستقبل أيضا ، وإنما يقرر أنه من الماضى بتأثير الأسئلة التى تلقى عليه . أما أن الوهن النفسى الذى تعمق جانبيه دراسته كثيرا ، تربة يمكن أن تثبت فيها طائفة من الأمراض ، من بينها التعرف الكاذب ، فليس من ينكر عليه ذلك . بل لن ننكر أيضاً صفة الوهن النفسى الذى يتصف به التعرف الكاذب . ولكن لا شىء يبرهن على أن هذه الظاهرة حين تكون واضحة كاملة ، منحلة بوضوح إلى إدراك وذكرى ، وحين تقع لأناس ليس فيهم أى مرض آخر ، لا شىء يبرهن على أن لها نفس البنية الداخلية لتلك التى ترسم فى صورة غامضة ، على حالة اتجاه أو امكان لا أكثر ، لدى أشخاص تتجلى فيهم طائفة من أعراض الوهن النفسى . ولنفرض فى الواقع أن التعرف الكاذب ، بالمعنى الأصلى للكلمة - وهو دائما اضطراب عارض لا خطر له - وسيلة ابتدعتها الطبيعة حتى تحصر فى نقطة معينة ، وتقصر على بضع لحظات ، وتجعل سهل الشفاء ، عجزاً لو أصاب مجموع الحياة النفسية لكان هو الوهن النفسى . إذا تصورنا ذلك وجب أن نتوقع لهذا التركيز فى نقطة واحدة أن يهب للحالة النفسية الناتجة من الدقة والتعقد والفردية بوجه خاص ، ما ليس لها عند المرضى بالوهن النفسى عامة ، أن يهب لها من ذلك ما يقلب العجز الأساسى المصابة به إلى

تعرف كاذب أو إلى أية ظاهرة أخرى مرضية أو غير عادية . وهكذا يكون لهذا الوهم وجود نفسى متميز ، خلافا لما هو الأمر عند المرضى بالوهن النفسى . وإذا كنا ، من جهة أخرى ، لا نرفض شيئا مما يقال لنا عن هذا الوهم لدى المرضى بالوهن النفسى ، فإن ذلك لا يمنع من أن نتساءل : لماذا وكيف كان الشعور بـ «المرئى من قبل» - وهو كثير فيما نعتقد - يظهر على وجه أخص فى الحالات التى يقررون فيها تقريراً واضحاً وجود ادراك حاضِر وادراك ماضٍ هو هذا الادراك الحاضِر عينه . ولا يجب أن ننسى أن كثيراً ممن درسوا التعرف الكاذب (مثل جنسن ، كريبلن ، بوناتيللى ، ساندِر ، آنجل وغيرهم) كانوا يعانون هم أنفسهم . فلم يقتصرُوا على جمع ملاحظات ، بل سجلوا ما كانوا يشعرون به تسجيل العالم المحترف . وقد اتفق هؤلاء جميعاً على وصف الحادثة كأنها استئناف واضح للماضى ، كأنها حادثة ثنائية - ادراك من جهة ، وذكرى من جهة أخرى - لا حادثة ذات وجه واحد ، لا حالة يبدو فيها الواقع فى الفضاء فحسب ، منفصلاً عن الزمان ، ذكرى أو إدراكاً على السواء . وهكذا فإننا بدون أن نضحى بشيء مما أطلعنا عليه بيير جانيه بصدد المرضى بالوهن النفسى ، ينبغي أن نبحث عن تفسير خاص لظاهرة التعرف الكاذب بالمعنى الأصلى للكلمة^(١) .

(١) يجب أن نلاحظ أن معظم المؤلفين يعدون التعرف الكاذب وهما كثير الشيوخ : فيجان يعتقد أن كل الناس يعانونه ، وكريبلن يرى أنه ظاهرة عادية ، وجنسن يدعى أنه لا يكاد يوجد شخص يتنبه إلى ذاته الا وقد عرف هذا الوهم .

فأين نجد هذا التفسير ؟

قد يمكن القول ، لأول وهلة ، بأن التعرف الكاذب ينشأ عن التوحيد بين الإدراك الحالى وبين أدراك سابق يشبهه فعلا بضمونه ، أو يشبهه بلونه العاطفى على أقل تقدير . وهذا ما ذهب إليه عدد من المؤلفين . فبعضهم أرجع الادراك السابق إلى اليقظة (ساندر^(١) ، هوفدنج^(٢) ، لولوران^(٣) ، بوردون^(٤) ، بيلوجو^(٥)) ، وبعضهم أرجعه إلى الحلم (جيمس سللى^(٦) ، لابى^(٧) ، وغيرهما) ، وقال جراسيه^(٨) : سواء أرددناه إلى الحلم أم إلى اليقظة ، فهو راجع إلى اللاشعور على

(١) «مجلة الطب العقلى» ، مج ٤ ، ١٨٧٤ ، ص ٢٤٤ - ٢٥٣ .

(٢) هوفدنج ، «علم النفس» ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٣) لولوران ، «فى البارامتريا» ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٧ ، ١٨٩٤ ، ص ٢٠٨ - ٢١٠ .

(٤) بوردون ، «فى تعرف حوادث جديدة» ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٦ ، ١٨٩٣ ، ص ٦٢٩ - ٦٣١ . وليس هذا على كل حال الا جزءا من رأس مسيو بوردون .

(٥) بيلوجو ، «حالة بارامتريا» ، المجلة الفلسفية ، مج ٦٤ ، ١٩٠٧ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٤ . ويميز بيلوجو من جهة أخرى بين نوعين من هذا الاختلال .

(٦) ج سولى «أوهام الحواس والفكر» ، ص ١٩٨ .

(٧) لابى ، «مذكرة عن البارانتريا» ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٧ ، ١٨٩٤ ، ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

(٨) جراسيه ، «الاحساس بالمرئى من قبل» مجلة علم النفس ، كانون الثانى ، ١٩٠٤ ، ص ١٧ - ٢٧ .

أى حال . وهكذا يرى هؤلاء المؤلفون أن ثمة تذكرا غامضا أو ناقصاً
لذكرى حقيقية ، سواء أكانت ذكرى شيء رأيناه أم ذكرى شيء
تخيلناه^(١) .

ويمكن أن يقبل هذا الرأى ضمن الحدود التى يحصره فيها كثير من
المؤلفين الذين يرونه^(٢) . فهو ينطبق ، فى الواقع ، على ظاهرة تشبه
التعرف الكاذب من بعض الجوانب . فقد اتفق لكل منا أن تساءل لدى
رؤيته مشهداً جديداً : ترى ألم أر هذا من قبل ؟ حتى إذا فكر تبين له أنه
قد شهد ذات يوم شيئاً مشابها يشترك مع التجربة الحالية ببعض
السمات . إلا أن هذه الظاهرة تختلف عن ظاهرة التعرف الكاذب كل
الاختلاف . فان التجريبتين تبدوان فى التعرف الكاذب تجربة واحدة تماما ،
ونشعر أثناء ذلك بأننا لا نستطيع ، مهما فكرنا ، أن نرد هذه الوحدة
إلى تشابه غامض ، لأننا لسنا بازاء شيء «رأيناه من قبل» بل «عشناه
من قبل» أيضا . فنحن نحسب أننا نستأنف استثناء كاملا دقيقة أو بضع
دقائق من حياتنا الماضية بكامل مضمونها التصورى والانفعالى والعملى .

(٤) أن فكرة التشابه فى اللون الانفعالى ترجع خاصة إلى بوارك ، المجلة الفلسفية ،
١٨٧٦ ، مج ١ ، ٤٣١ .

(٥) أن ريبو ووليم جيمس اللذين فكرا فى تفسير من هذا النوع حرصا على أن يضيفا
إليه أنهما لا يقترحانه إلا بالنسبة إلى عدد من الحالات (ريبو ، أمراض الذاكرة
١٨٨١ ، ص ١٥٠ ؛ وليم جيمس ، مبادئ علم النفس ١٨٩٠ ، مج ١ ، ص
٦٧٥ ، الهامش) .

وقد ذكر كربلن ، الذى ألح على هذا الفرق الأول ، فرقا آخر أيضا . فقال أن وهم التعرف الكاذب ينصب على الشخص فوراً ، ويغادره فوراً كذلك ، مخلفاً وراءه شعوراً بحلم . ولا نرى شيئاً من هذا فى ذلك الخلط ، البطيء بعض البطء ، بين تجربة حالية وبين تجربة ماضية تشبهها . أضف إلى ذلك (ولعل هذا هو الأمر الجوهرى) أن هذا الخلط خطأ كغيره من الأخطاء ، أى ظاهرة ميدانها العقل وحده . على حين أن التعرف الكاذب يهز الشخصية بكاملها ، فيعنى العاطفة والارادة كما يعنى العقل . والشخص الذى يعانىة يملكه انفعال من نوع خاص ، فيشعر كأنه أصبح غريباً عن نفسه ، وكأنه «صار آلة» . أننا هنا بصدد وهم يضم عناصر متعددة وينظمها فى أثر واحد بسيط ذى فردية نفسية حقيقة^(١) .

فما مركز هذا الوهم ؟ أهو تصور ؟ أم هو انفعال ؟ أم هو حالة ارادية ؟

فأما رأى الأول فهو رأى النظريات التى تفسر التعرف الكاذب بصورة تنشأ أثناء الادراك أو قبله بقليل ثم تلبث أن تنقذ إلى الماضى . ولكى يعللوا هذه الصورة افترضوا أولاً أن الدماغ مزدوج ، وأنه يولد فى الوقت الواحد ادراكين اثنين ، قد يتخلف أحدهما عن الآخر فى بعض

(١) أن فرضية جراسه التى ترى أن التجربة الأولى مسجلة فى اللاشعور قد تقلت من الاعتراضين الأخيرين ، ولكنها لا تنجو من الاعتراض الأول .

الحالات ، فتحسه ذكرى لفرط ضعفه (فيجان^(١) ، جنسن^(٢) . وقد تحدث فوييه^(٣) أيضاً عن «فقدان التساير والمعية فى المراكز العصبية» ، الذى ينشأ عنه «ازدواج فى الإدراك» وقال أن هذا ظاهرة مرضية من صدى وتكرار داخلى ، إلا أن علم النفس يحاول اليوم أن يستغنى عن هذه المخططات التشريحية ، وقد أهمل فرض الثنائية الدماغية أهمالاً تاماً . ويبقى اذن أن تكون الصورة الثانية ناشئة عن الادراك نفسه . وهذا رأى أنجل الذى يرى أنه يجب التمييز ، فى كل ادراك ، بين جانبيين : أولهما الانطباع الخام الذى يسقط على الشعور ، وثانيهما ادراك الفكر لهذا الانطباع . وهذان الأمران يتمان فى العادة معا ، ويغشى أحدهما الآخر ، إلا أنه قد يتخلف الثانى قليلا ، فيستع ذلك ازدواج فى الصورة يسبب التعرف الكاذب^(٤) . وقد رأى بيرون مثل هذا الرأى^(٥) . وقال لالاند^(٦) وتبعه فى ذلك آرنو^(٧) :

-
- (١) فيجان ، «نظرة جديدة إلى الجنون : ازدواج العقل» ، لندن ، ١٨٨٤ ، ص ٨٥ .
(٢) «المجلة العامة للطب العقلى» ، مج ٢٥ ، ١٨٦٨ ، ص ٤٨ - ٦٣ .
(٣) فوييه ، «الذاكرة وتعرف الذكريات» ، مجلة العالمين ، ١٨٨٥ ، مج ٧٠ ص ١٥٤ .
(٤) «مجلة الطب العقلى» ، مج ٨ ، ١٨٧٨ ، ص ٥٧ - ٦٤ .
(٥) بيرون ، «أمراض البارامتريا» ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٦ ، ١٨٩٣ ، ص ٤٨٥ - ٤٩٧ .
(٦) لالاند ، «فى أمراض البارامتريا» ، المجلة الفلسفية ، مج ٥٤ ، ١٩٠٢ ، ص ١٦٠ - ١٦٣ .
(٧) آرنو ، «حالة وهم : المرئى من قبل» أو «ذاكرة كاذبة» ، الحوليات الطبية النفسية ، السلسلة ٨ ، مج ٣ ، ١٨٩٦ ، ص ٤٥٥ .

أن المشهد يمكن أن يحدث فينا انطباعاً أول ، آنياً ، لا نكاد نشعر به ، ثم يعقب ذلك ذهول يدوم بضع ثوان ، وبعد ذلك يتم الإدراك العادى ، فإذا عاد إلينا الانطباع الأول فى هذه اللحظة الأخيرة ، كان لنا بمشابه ذكرى غامضة غير معينة فى الزمان ، فوقعنا فى التعرف الكاذب . وعرض ميرز تأويلا لا يقل عن هذا براعة ، وهو قائم على التفريق بين الأنا الشاعرة والأنا المقيمة «تحت عتبة الشعور» ، فقال : أن الأنا الأولى لا تتلقى من المشهد الذى تشهده الا انطباعاً اجمالياً ، تتأخر تفصيلاته دائما عن تفصيلات المنبه الخارجى ؛ وتكون الأنا الثانية أثناء ذلك قد أخذت تلتقط صورة هذه التفصيلات على الفور . فهذه الأنا الأخيرة تسبق الشعور إذن ، فإذا ظهرت له فجأة ، كانت تقدم ذكرى ما هو مشغول بادراكه^(١) . وقد وقف لومتر موقفاً وسطاً بين موقف لالاند وموقف ميرز^(٢) . وكان دوجا قد قال قبل ميرز بفرضية ازدواج فى الشخصية^(٣) . وأخيراً فان ريبو ، منذ زمان طويل ، قد دعم رأى القائل بوجود صورتين ، إذ افترض نوعاً من التوهم يعقب الإدراك ، ويكون أقوى منه ، فيقذف الوهم بالادراك إلى وراء ، ويدعه كائياً كالذكريات^(٤) .

(١) ميرز ، «الأنا تحت الشعور» ، جمعية البحوث الروحية ، مج ١١ ، ١٨٩٥ ، ص ٣٤٣ .

(٢) لومتر ، «فى ظاهرات البارامتريا» ، سجلات علم النفس ، مج ٣ ، ١٩٠٣ ص ١٠١ - ١١٠ .

(٣) دوجا ، «فى الذاكرة الكاذبة» ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٧ ، ١٨٩٤ ص ٣٤ - ٣٥ .

(٤) ريبو ، «أمراض الذاكرة» ، ص ١٥٢ .

لا نستطيع أن نستمع فحصى كل واحدة من هذه النظريات التعمق الذى تقتضيه . ونكتفى بأن نقول أننا نسلم بمبدئها ، ونؤمن بأن التعرف الكاذب يقتضى ، بالفعل ، وجود صورتين فى الشعور أحدهما نسخة عن الأخرى . غير أن الصعوبة الكبرى فى رأينا هى أن نعرف ، فى وقت واحد ، لماذا نقذف احدى الصورتين فى الماضى ، ولماذا يستمر الوهم . أنكم حين تفترضون الصورة المقذوفة فى الماضى سابقة على الصورة المحدودة فى الحاضر ، وتعدونها ادراكا أول أقل شدة أو أقل انتباهاً أو أقل شعوراً من الادراك الحاضر ، فأنكم تحاولون حقاً أن تفهمونا لم تتخذ الصورة شكل ذكرى ، ولكننا لن نكون عندئذ الا بصدد ذكرى لحظة معينة من الادراك ، والوهم على هذا الأساس لن يستمر ولن يتجدد خلال الادراك كله . أما إذا قلتم أن الصورتين تتكونان معاً ، أمكننا أن نفهم عندئذ استمرار الوهم ، ولكن انقذاف احدى الصورتين إلى الماضى يبقى عندئذ بدون تفسير . هذا إلى أنه من المشكوك فيه أن تكون أية فرضية من هاتين الفرضيتين ، حتى الأولى منهما ، قادرة على أن تفسر فعلا هذا الانقذاف ، من المشكوك فيه أيضا أن يكون ضعف الادراك أو كونه لا شعوريا كافياً لابرازه فى صورة ذكرى . ومهما يكن من أمر فان النظرية التى تتناول مسألة التعرف الكاذب لا بد أن يتحقق فيها هذان الشرطان اللذان ذكرناهما ، وفى اعتقادنا أن هذين الشرطين لن يجتمعا مالم نتمتع بطبيعة التعرف العادى من وجهة النظر النفسية المحضنة .

هل ننجو من الصعوبة بانكار ثنائية الصور ، والقول بأن ثمة احساسا ذهنيا «بالمرئى من قبل» ، ينضاف فى بعض الأحيان إلى إدراكنا للحاضر ، فيوهمنا باستئناف الماضى ؟ تلكم هى فى الواقع الفكرة التى قال بها لوروا فى كتاب مشهور له^(١) . ونحن على أتم الاستعداد لأن نوافقه على أن تعرف الحاضر يتم فى معظم الأحيان بدون أى تذكر للماضى . وقد بينا ، نحن أنفسنا ، أن «ألفة» أشياء التجربة اليومية راجعة إلى أن الاستجابات التى تحض عليه آلية ، لا إلى وجود «الذكرى الصورة» التى تأتى فتشفع «الصورة الادراك»^(٢) . ولكن هذا الاحساس «بالألفة» هو غير الاحساس الذى يتدخل فى التعرف الكاذب . حتى لقد حرص برنار لوروا نفسه على أن يفرق بين الاثنين^(٣) . يبقى اذن أن يكون الاحساس الذى يتحدث عنه برنار لوروا هو ذلك الاحساس الذى نحسه إذ نقابل شخصاً فى الشارع فنقول لأنفسنا : لابد أننا صادفنا هذا الشخص من قبل . ولكن يجب أن نلاحظ أولاً أن هذا الاحساس الأخير

(١) برنار لوروا ، «وهم التعرف الكاذب» ، باريس ١٨٩٨ .

أن قراءة هذا الكتاب الذى يضم عددا من الملاحظات التى لم تنشر ضرورة لكل من يريد أن يكون فكرة واضحة عن التعرف الكاذب . وقد أخذت الأنسة ج. تويولوفسكا بالتأنيح التى انتهى إليها لوروا فى أطروحتها الطيبة «أوهام زمن الأحلام» باريس ١٩٠٠ .

(٢) «المادة والذاكرة» ، باريس ١٨٩٦ ، ص ٩٣ وما يليها .

(٣) المرجع المذكور ، ص ٢٤ .

مرتبط ولا شك بذكرى حقيقية ، هي ذكرى الشخص نفسه ، أو ذكرى شخص آخر يشبهه . ولعله ليس إلا الشعور الغامض الدارس بهذه الذكرى ، مضافا إليه ما نبذل لايقاظها من جهد ناشئ وعاجز . ويجب أن نلاحظ ثانياً أننا نقول فى مثل هذه الحالة : «لقد رأيت هذا الشخص فى موضع ما» ولا نقول : «لقد رأيت هذا الشخص هنا ، فى هذه الظروف نفسها ، فى لحظة من حياتى لا تتميز عن اللحظة الحاضرة» . فإذا فرضنا اذن أن التعرف الكاذب راجع إلى إحساس أو عاطفة ، فإن هذا الاحساس فريد فى نوعه ، ولا يمكن أن يكون احساس التعرف العادى يطوّف فى النفس ويضل سبيله . وما دام فريدا فى نوعه ، فلا بد أنه راجع إلى أسباب خاصة يجب تحديدها .

يبقى أخيراً أن يبحث عن أصل هذه الظاهرة فى نطاق العمل ، لا فى نطاق العاطفة ، ولا فى نطاق التصور . وذلك هو فى الواقع اتجاه أحدث النظريات فى التعرف الكاذب . وقد أشرنا قديما ، منذ سنين كثيرة ، إلى ضرورة تمييز درجات مختلفة فى توتر الحياة النفسية ، وقلنا أن النفس يزداد توازنها بنسبة ما يزداد اتجاهها إلى العمل ، ويزداد ترنحها بنسبة ما تزداد ارتخاء كما لو كانت تحلم ، وأن بين هذين المستويين الأقصىين ، مستوى العمل ومستوى الحلم ، مستويات وسيطة ، هى درجات هابطة من «الانتباه إلى الحياة» والتلاؤم مع الواقع^(١) . وقد قبلت آراؤنا يومئذ فى شىء من التحفظ ، وحكم عليها بعضهم بأنها آراء غريبة

(١) «المادة والذاكرة» ، باريس ١٨٩٦ ، ص ١٨٤ - ١٩٥ .

مفارقة ، لأنها كانت ، فى الواقع ، تصطدم بنظريات قبلها الناس ، أعنى كانت تصطدم بالمفهوم الذرى للحياة النفسية . ولكن علم النفس أصبح يقترب منها شيئاً بعد شيء ، ولا سيما منذ توصل بيير جانيه ، من جهته ، وبطرق أخرى ، إلى نتائج تتفق مع نتائجنا كل الاتفاق . ولذلك أخذوا يبحثون عن أصل التعرف الكاذب فى نوع من الهبوط فى التوتر النفسى . فأما بيير جانيه فرأى أن الهبوط يسبب الظاهرة مباشرة ، وذلك بانقاصه الجهد التركيبى الذى يصاحب الإدراك العادى ، فيأخذ الإدراك العادى عندئذ شكل ذكرى غامضة ، أو شكل حلم^(١) ، وأن ليس ههنا إلا مظهر من مظاهر «الشعور بعدم التمام» ، هذا الشعور الذى درسه بيير جانيه دراسة أصيلة : فالشخص يشعر بأن الشيء غير واقعى تماماً ، وبالتالي غير حالى تماماً ، فتراه يحتار لا يدرى أهو بازاء حاضر ، أم ماض ، أم مستقبل أيضاً . وقد أخذ ليون كندبرج بهذه الفكرة القائلة بنقصان الجهد التركيبى ، ووسعها^(٢) ، وحاول هيمانس من جهة أخرى أن يبين كيف أن «هبوط الطاقة النفسية» يمكن أن يبدل وجه محيطنا المعتاد ، ويخلع على ما يجرى فى هذا المحيط صورة «المرئى من قبل» .

(١) جانيه ، «أمراض الحصار والوهن النفسى» ، مج ١ ، باريس ١٩٠٣ ، ص ٢٨٧ وما يليها . راجع «فى موضوع المرئى من قبل» ، مجلة علم النفس ، مج ٢ ، ١٩٠٥ ، ص ٢٨٩ - ٣٠٧ .

(٢) ليون كندبرج ، «الشعور بالمرئى من قبل ووهم التعرف الكاذب» ، مجلة الطب العقلى ، ١٩٠٣ ، صو ١٣٩ - ١٦٦ .

قال : «أنا حين لا نرجع الا ترجيعاً خافتاً صدى الترابطات التى يوقظها فينا المحيط باطراد ، يحصل نفس ما يحصل فى الحالات التى نرى فيها من جديد ، بعد سنين عديدة ، أماكن وأشياء رأيناها من قبل ، ونسمع فيها من جديد ألحاناً سمعناها من قبل لكننا نسيناها منذ زمان طويل . فلما كنا قد تعودنا فى هذه الحالات أن نفسر ضعف اندفاعه الترابطات بأنها علامة تجارب سابقة تتصل بنفس أشياء اللحظة الحاضرة ، لذلك كنا فى الحالات الأخرى أيضا ، أى حين لا يطلق فينا المحيط المعتاد ، لنقص فى قوتنا النفسية ، إلا صدى ضئيلا ، نشعر أن هذا المحيط تكرر دقيق لحوادث شخصية ، ولظروف مستمدة من قرارة ماض غائم»^(١) وأخيراً ، فى دراسة عميقة تنطوى فى صورة ملاحظة ذاتية على تحليل من أعمق التحليلات التى ظهرت بصدد التعرف الكاذب ، فسّر درومار ، وأبيس هذه الظاهرة بنقص فى «الاشتداد الانتباهى» يؤدى إلى انقطاع بين «الحياة النفسية العليا» و«الحياة النفسية الدنيا» . فالأولى إذ تعمل عندئذ بدون معونة الثانية ، تدرك الشئ إدراكاً آلياً ، والثانية تنصرف بكاملها إلى تأمل الصورة التى التقطتها الأولى بدلا من أن تنظر إلى الشئ ذاته^(٢) .

(١) المجلة النفسية ، مج ٣٧ ، ١٩٠٤ ، ص ٣٢١ - ٣٤٣ .

(٢) درومار وأبيس ، «بحث نظرى فى الوهم المسمى بالتعرف الكاذب» مجلة علم

النفس ، مج ٢ ، ١٩٠٤ ، ص ٢١٦ - ٢٢٨ .

ونقول فى هذين الرأين ما قلناه فيما سبقهما من آراء ، من أننا نسلم بمبدئهما . فالواقع أن هبوط الحياة النفسية بوجه عام هو الأصل الأول للتعرف الكاذب . ولكن النقطة الصعبة هى أن نحدد هذه الصورة الخاصة التى يتخذها عدم الانتباه إلى الحياة ، وأن نعرف أيضا لماذا كانت تجعلنا نحسب الحاضر تكرارا للماضى . حقا أن مجرد الارتخاء فى الجهد التركيبى الذى يقتضيه الإدراك يخلع على الواقع مظهر الحلم ، ولكن لماذا يظهر هذا الحلم كأنه تكرار تام لدقيقة عشناها من قبل ؟ هب «الحياة النفسية العليا» تضيف انتباهها إلى ذلك الإدراك غير المتنبه . أن ما سيحصل حينذاك هو أننا سنكون بازاء ذكرى متأملة فى انتباه ، لا بإزاء ادراك مشفوع بذكرى . هذا وان كل ما يمكن أن يفعله الكسل الذى يصيب الذاكرة الترابطية ، كالكسل الذى افترضه هيمانس ، هو أن يجعل تعرف المحيط شاقا ، وشتان بين مألوف يصعب تعرفه ، وبين ذكرى تجرية سابقة محدودة ، مماثلة للتجربة الحالية من كل النقاط . والخلاصة يبدو أنه لابد أن نمزج هذا المذهب الأخير فى التعليل بالمذهب الأول ، وأن نسلم بأن التعرف الكاذب يرجع فى الوقت نفسه إلى نقصان فى التوتر النفسى وإلى ازدواج فى الصورة ، وأن نبحت بعد ذلك عما يجب أن يكون هذا النقصان حتى ينتج الازدواج ، وعما يجب أن يكون

(١) وبهبوط فى الشدة الحياتية فسروا كذلك «تفكك الشخصية» . انظر فى هذا الموضوع مقالة دوجا ، «حالة تفكك فى الشخصية» ، المجلة الفلسفية ، مج ٤٥ ، ١٨٩٨ ، ص ٥٠٠ - ٥٠٧ .

هذا الازدواج إذا كان تعبيرا عن نقصان فحسب . على أننا لن نحاول أن نقرب الطريقتين أحدهما من الأخرى تقريبا مصطنعا . وفى اعتقادنا أن التقريب يتم من تلقاء ذاته إذا نحن تعمقنا آلية الذاكرة فى الاتجاهين المشار إليهما .

ولكننا نريد أولا أن نورد هذه الملاحظة بصدد الوقائع النفسية المرضية أو غير السوية ، فنقول : أن بين هذه الوقائع ما يرجع ، بداهة ، إلى فقر فى الحياة السوية . وهذا هو شأن أمراض فقدان الاحساس أو الذاكرة أو الكلمات أو الحركة ، أى شأن كل الحالات التى تتميز بزوال بعض الاحساسات ، أو بعد الذكريات ، أو بعض الحركات . وما علينا لتعريف هذه الحالات إلا أن نشير إلى مازال فيها من الشعور . فقوامها إذن زوال : وكل الناس يعدونها نقصا نفسيا .

وهناك ، على عكس ذلك ، حالات مرضية أو غير سوية يظهر أنها تنضاف إلى الحياة السليمة ، وتغنيها بدلا من أن تنقصها . فالهذيان والتوهم والفكرة الثابتة ، كل أولئك حوادث ايجابية ، تكون بوجود شىء مالا بزواله . فهى تدخل إلى النفس طرائق جديدة فى التفكير والشعور . ولكى نعرفها يجب أن ننظر إليها فيما هى وفيما أتت به ، لا فيما ليس هى وفيما أزالته . وإذا كان معظم أمراض الجنون العقلى من هذه الزمرة الأخيرة ، فكذلك شأن كثير من الحالات النفسية غير السوية والغريبة ، ومن بينها التعرف الكاذب . وسنرى أن التعرف الكاذب ذو مظهر قائم بذاته ليس مظهر التعرف الصادق .

ومع ذلك فقد يتساءل الفيلسوف هل يستطيع المرض والانحطاط فى ميدان الفكر أن يخلقا شيئا من الأشياء حقا ، وهل هذه الصفات الإيجابية فى الظاهر التى تخلع على الحادثة المرضية مظهر الجدة ، هل هى إذا نحن تعمقنا طبيعتها الا فراغ نفسى ، والا ترد أصاب الظاهرة السليمة . والناس متفقون على أن المرض نقصان . إلا أن هذا كلام غامض . ولابد أن نبين ، على وجه الدقة ، ما هو النقص الذى أصاب الشعور فى الحالات التى لا نرى فيها أن شيئا منه زال . وقد رسمنا مخططا لمثل هذه المحاولة فى السابق ، كما ذكرنا بها منذ قليل ، فقلنا أنه إلى جانب النقصان الذى يتناول عدد الحالات الشعورية ، هناك نقصان آخر يصيب متانتها أو وزنها . فالمرض فى الحالة الأولى لا يزيد على أن يزيل بعض الحالات من غير أن يمس الحالات الأخرى . أما فى الحالة الثانية فلا تزول أية حالة نفسية ، وإنما تصاب كل الحالات ، وتفقد كلها شيئا من ثقلها ، أى من قدرتها على الاتصال بالواقع ، والنفاد فيه^(١) . أن «الانتباه إلى الحياة» هو الذى ينقص فى الحالة الثانية ، وما الحوادث الجديدة التى تظهر عندئذ الا المظهر الخارجى لهذا الانفصال .

على أننا نعترف أن الرأى ، حتى فى صورته هذه ، لا يزال من العموم بحيث لا يفيد فى التفسيرات النفسية التفصيلية . غير أنه ، على الأقل ، يشير إلى الطريق الواجب اتبعه فى البحث عن التفسير . فإذا

(١) راجع «المادة والذاكرة» ، باريس ١٨٩٦ ، الفصل ٣ ، وخاصة ص ١٩٢ - ١٩٣ .

سلمنا به لم بق مجال للبحث ، وراء الحادثة المرضية أو غير السوية التى تتجلى بصفات خاصة ، عن سبب فاعل يتتجها ، فهذه الحادثة ، رغم كل المظاهر ، ليس فيها شىء من ايجاب ولا من جدة ، وهى تتم فى الحالات السليمة نفسها ، وإنما يمنعها هنالك من الظهور فى اللحظة التى تشاؤها جهاز من تلك الأجهزة المضادة ، العاملة باستمرار ، التى تضمن الانتباه إلى الحياة . ذلك أن الحياة النفسية السليمة ، على نحو ما نتصورها ، هى مجموعة من الوظائف ، لكل منها جهاز خاص . وكل جهاز من هذه الأجهزة ، إذا ترك وشأنه ، أدى إلى طائفة من النتائج غير المفيدة أو المؤذية التى تشوش الأجهزة الأخرى ، وتربك توازننا الحركى ، أى تربك تلاؤمنا مع الواقع تلاؤماً مستمراً متجدداً . الا أن عمل الحذف والتصحيح والتنظيم لا ينقطع ، وبه انما تتم لنا العافية النفسية . فإذا ضعف هذا العمل ، ظهرت أعراض معينة ، نحسب أنها وجدت عندئذ ، فى حين أنها كانت دائماً موجودة ، أو على الأقل كان يمكن أن تكون موجودة لو ترك الحبل على الغارب . صحيح أن من الطبيعى أن يلتفت نظر الباحث إلى الطابع النوعى للحوادث المرضية . فلما كانت هذه الظواهر معقدة ، وكان يتجلى فى تعقدها مع ذلك شىء من الترتيب ، كان طبيعياً أن يردّها لأوّل وهلة إلى سبب فاعل ، قادر على أن ينظم عناصرها ، ولكن لئن كان المرض ، فى ميدان الروح ، عاجزاً عن خلق شىء ما ، فما هو الا توقيف أو تبطئة لبعض الأجهزة التى

كانت تمنع غيرها ، فى الحالات السوية ، من أن تؤدى كل ما تستطيع تأديته . وعلى هذا الأساس فلن تكون المهمة الرئيسية التى تقع على عاتق علم النفس أن يقول لماذا تحصل هذه الظواهر المعينة فى المريض ، بل لماذا لا تلاحظ فى الإنسان السليم .

وقد سبق أن نظرنا إلى ظواهر الحلم من هذه الزاوية . فالتناس يعدون هذه الظواهر أطيافاً تضاف إلى ما نملك فى اليقظة من ادراكات ومفاهيم ثابتة ، ويرون أنها ظواهر من نوع خاص ينبغى لعلم النفس أن يفرد لها فصلاً على حدة . وقد كان طبيعياً أن يفكر الناس على هذا النحو ، لأن حالة اليقظة هى الحالة التى تهمننا من الناحية العملية ، فى حين أن الحلم هو أكثر ما فى العالم بعدا عن العمل والمنفعة ، فلما كان من الناحية العملية شيئاً ثانوياً ، اعتقدنا من الناحية النظرية أنه شىء عارض . ولكننا إذا استبعدنا هذه الفكرة السابقة ، تبين لنا ، على عكس ذلك ، أن الحلم هو «مادة» حياتنا السليمة ، لا شىء يضاف إلى اليقظة بل ما حياة اليقظة إلا حياة الحلم المبعثرة وقد تحددت وتركزت واشتدت ، حتى ليتمكن القول ، بمعنى من المعانى ، ان الادراك والذاكرة اللذين يعملان فى الحلم طبيعياً أكثر من الادراك والذاكرة اللذين يعملان فى اليقظة . فالشعور فى الحلم يدرك من أجل الادراك ، ويتذكر من أجل التعرف ، من غير أن يعنى بالحياة أى بالعمل الذى يجب أن يتحقق ، أما اليقظة فلا تكون الا بحذف وانخاف وحشد لمجموع حياة الحلم

المنتشرة ، حول مسألة مطروحة ، فاليقظة معناها الارادة ، فإذا كففت عن الارادة ، أى إذا انفصلت عن الحياة ، ولم تعد تهتم ، انتقلت من أنا اليقظة إلى أنا الاحلام ، ولئن كانت الأخيرة أقل اشتدادا من الأولى ، فانها أكثر منها امتدادا ، واذن فآلية اليقظة هي الأكثر تعقيدا والأكثر دقة والأكثر فاعلية من آلية الحلم . واليقظة ، لا الحلم ، هي التى تقتضى التفسير .

وبعد ، فما دام الحلم يحاكي الجنون العقلى من كل النقاط ، فإنه ليتمكن أن نطبق ما قلناه بصدد الحلم على كثير من ظواهر الجنون ، ولا نريد أن نواجه دراسة هذه الظواهر بنظرات مذهبية ، فمن المشكوك فيه أن نستطيع تفسيرها جميعا على نحو واحد . وكثير منها ما زال غير محدد ، لما يحن الحين لمحاولة تفسيره . ونحن انما نتقدم بنظريتنا هذه كما اعلنا ذلك من قبل ، على أنها إشارة منهجية فحسب ، لا نريد منها إلا توجيه انتباه الباحث النظرى فى وجهة معينة ، على أن هناك ظواهر مرضية أو غير سوية يمكن أن نطبق عليه نظريتنا منذ الآن ، وفى طليعة هذه الظواهر ظاهرة التعرف الكاذب ، أننا نعتقد أن آلية الادراك هي آلية التذكر ، وأن التعرف الكاذب ينشأ بصورة طبيعية من عبث هاتين الوظيفتين إذا لم يبادر جهاز خاص لوقف هذا العبث ، فليس السؤال الهام اذن : لماذا يبدو التعرف الكاذب فى بعض اللحظات لدى بعض الأشخاص ، بل : لماذا لا يبدو لدى كل الأشخاص فى كل لحظة ؟

لننظر فى الواقع كيف تتكون الذكرى ، ولكن يجب أولا أن نتفاهم: أن الذكرى التى ستتحدث عنها هى حالة نفسية ، شعورية تارة ، نصف شعورية تارة أخرى ، لا شعورية فى معظم الأحيان . أما الذكرى التى يعدونها أثرا مخلفا فى الدماغ فقد بينا رأينا فيها فى غير هذا الموضع ، فقلنا أنه من الممكن حقا أن نحدد للذاكرات المختلفة مواضع معينة فى الدماغ ، على أساس أن الدماغ يحتوى على جهاز خاص لكل زمرة من الذكريات ، وأن وظيفة هذا الجهاز هى قلب الذكرى المحضة إلى إدراك ناشئ أو ذكرى ناشئة ، أما أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك ، فيزعموا أن لكل ذكرى من الذكريات موضعا فى المادة الدماغية ، فإنهم لا يزيدون عندئذ على أن يعبروا عن وقائع نفسية غير مشكوك فيها بلغة تشريحية مشكوك فيها ، كما أنهم ينتهون من هذا إلى نتائج تكذيبها الملاحظة ، والواقع أننا حين نتحدث عن ذكرياتنا فانما نعنى شيئا يملكه شعورنا ، أو يستطيع أن يسترده متى شاء إذا هو سحب الخيط الذى يمسك به أن صح التعبير : فالذكرى تتردد بين الشعور واللاشعور ، والانتقال بين الحالىين هو من شدة الاتصال ، كما أن الحد بينهما هو من ضعف الوضوح ، بحيث لا يجوز لنا أن نفترض بينهما فرقا أساسيا فى الطبيعة ، فتلكم هى الذكرى التى ستتحدث عنها اذن ، ولتتفق ثانيا ، للاختصار ، على أن نسمى باسم الادراك كل شعور بوجود سواء أكان ادراكاً خارجياً أم إدراكاً داخلياً ، ونظريتنا بعد ذلك هى : أن نشوء

الذكرى ليس أبداً لاحقاً على نشوء الإدراك ، بل معاصر له . فأنثناء ما يتكون الإدراك تتكون ذكراه ، وتمشى معه جنباً إلى جنب ، كما يمشى الظل إلى جانب الجسم ، ولكن الشعور لا يدركها عادة ، كما أن عيننا ما كانت لترى ظلنا لو كانت تضيئه كلما التفت إليه .

وإذا لم تتكون الذكرى أثناء الإدراك ذاته فمتى تنشأ اذن ؟ هل تنتظر زوال الإدراك فتظهر ؟ ذلكم هو ما يعتقدونه ضمناً ، سواء أعدوا الذكرى اللاشعورية حالة نفسية ، أم عدوها تبديلاً دماغياً ، وعلى هذا تكون الحالة الشعورية الحاضرة موجودة أولاً ، فإذا غابت وجدت ذكرى هذه الحالة الغائبة ، والذي يحصل أولاً هو أن تتحرك بعض الخلايا فيتم الإدراك ، فإذا غاب الإدراك خلف وراءه أثراً في هذه الخلايا هو الذكرى ، ولكن ، لكي تتم الأمور على هذا النحو يجب أن يكون مجرى وجودنا الشعورى مؤلفاً من حالات منفصل بعضها عن بعض ، وأن يكون لكل منها بداية موضوعية ، ونهاية موضوعية كذلك ، وواضح تقسيم حياتنا النفسية إلى حالات على هذا النحو (كأننا نقسم ملهاة إلى مشاهد) ليس شيئاً مطلقاً ، بل هو أمر نسبي يختلف باختلاف تأويلنا لماضيها ، ويتغير بتغيره ، وتأويلنا لماضيها يختلف ويتغير ، ففي وسعي مثلاً أن اجزئ يوم الأمس أنواعاً من التجزئ تختلف باختلاف النقطة التي انظر إليه منها ، وباختلاف مركز الاهتمام الذي انتخبه ؛ فأرى فيه ، على هذا الأساس ، زمراً مختلفة من المواقف والحالات ، ولئن لم تكن هذه التجزيئات صناعية

بدرجة واحدة ، فليس بينها ، على أى حال ، تجزىء واحد موجود فى ذاته ، لان جريان الحياة النفسية جريان متصل لا ينقطع ، فى وسعى أن أقسم نهار الأمس الذى قضيته مع اصدقائى فى ظاهر المدينة على هذا النحو : غداء + نزهة + عشاء ؛ أو على هذا النحو : محادثة + محادثة + محادثة ، ولا أستطيع أن أقول عن أية محادثة من هذه المحادثات التى يدخل بعضها فى بعض أنها تكون وجودا مستقلا ، وهكذا فإن هناك عشرات الطرائق التى نستطيع أن نفكك بها مفاصل الواقع ، ولكن ليس بين هذه الطرائق جميعها طريقة واحدة نحصل بها على مفاصل واضحة للواقع ، فبأى حق يفترضون أن الذاكرة انتخبت إحدى هذه الطرائق ، فقسمت الحياة النفسية إلى فترات منفصلة ، وكانت تنتظر انتهاء كل فترة حتى تصفى حسابها مع الادراك ؟

فإذا قلتم أن ادراك شىء خارجى يبدأ حين يبدو هذا الشىء ، وينتهى حين يختفى ، وأن من الممكن ، فى هذه الحالة على الأقل ، أن نعين اللحظة التى تحل فيها الذكرى محل الاحساس ، قلنا : أفنسيتم اذن أن الادراك يتألف عادة من أجزاء متعاقبة ، وأن هذه الأجزاء لا تقل فردية عن المجموع ؟ ويجوز أن يقال عن كل جزء من هذه الاجزاء أن موضوعه يزول أثناء ذلك ، فكيف لا تنشأ الذكرى إلا حين يكون كل شىء قد انتهى ؟ كيف تستطيع الذكرى أن تعرف فى لحظة من العملية أنه لم ينته بعد كل شىء وأنه ما يزال ثمة شىء ؟

كلما أنعمنا النظر فى الأمر تبين لنا أن الذكرى لن تنشأ أبدا إذا لم تنشأ أثناء الادراك ذاته ، فأما أن لا يخلف الحاضر فى الذاكرة أى أثر ، وأما أن نفترض أنه يتشعب فى كل لحظة ، متى انبثق ، إلى دفتين متناظرتين ، تهوى احدهما إلى الماضى ، وتندفع الثانية إلى المستقبل . ولكننا لا نعى الا الثانية التى نسميها ادراكاً ، لأنها وحدها تعيننا . ما لنا ولذكرى الأشياء ما دما قابضين على الأشياء نفسها ! أن الشعور العملى يستبعد الذكرى لأنها غير مفيدة فيحسب التفكير النظرى أنها غير موجودة ، فكذلك توهمنا أن الذكرى تعقب الادراك .

ولهذا الوهم مصدر آخر ، أعمق من هذا أيضا .

هو أن الذكرى ، إذ تستيقظ وتعود إلى الشعور ، تخيل إلينا أنها الادراك نفسه وقد انبعث فى صورة أضعف ، وأنها لا شىء غير هذا الادراك ، وعندئذ لا يكون بين الادراك والذكرى الا اختلاف فى الشدة لا فى الطبيعة ، فإذا عرفنا الادراك عندئذ بأنه حالة قوية ، وعرفنا الذكرى بأنها حالة ضعيفة ، واعتقدنا أن ذكرى الادراك ليست الا هذا الادراك نفسه وقد ضعف ، بدا لنا أن الذاكرة ، كيما تسجل ادراكا فى اللاشعور ، لابد أنها انتظرت أن غفا الادراك فأصبح ذكرى ، وعلى هذا الأساس حكمنا بأن ذكرى ادراك ما لا يمكن أن تنشأ مع هذا الادراك ، وأن تنمو فى نفس الوقت الذى ينمو هو فيه .

+ ولكن الرأى الذى يذهب إلى أن الادراك حالة قوية ، وأن

الذكرى المستيقظة حالة ضعيفة ، ويريد أن نمضى من هذا الادراك إلى هذه الذكرى عن طريق النقصان ، تكذبه أبسط المشاهدة : عليكم باحساس شديد فأهبطوا به بالتدرج حتى تصلوا إلى الصفر ، فلو صح أنه ليس بين الذكرى والإحساس الا اختلاف فى الدرجة ، لانقلب الاحساس إلى ذكرى قبل أن ينطفئ ، فهل يحصل شئ من هذا ؟ قد تأتى لحظة لا يستطيعون أن تقولوا فيها أنتم بصدد إحساس ضعيف تحسونه أم بصدد إحساس ضعيف تتخيلونه . ولكن الحالة الضعيفة لا تصبح أبدا ذكرى حالة قوية ماضية . فالذكرى إذن شئ آخر .

إن ذكرى إحساس من الإحساسات قادرة على أن توحى هذا الإحساس أى أن تبعثه من جديد ، تبعثه ضعيفا فى أول الأمر ، قويا بعد ذلك ، آخذا فى الاشتداد ما تثبت عليه الإنتباه ، ولكنها مستقلة عن الحالة التى توحىها ، ولأننا نوجسها وراء الإحساس الذى توحىه ، كما نوجس المنوم المغناطيسى وراء الوهم الذى يخلقه ، نسبنا علة ما نشعر به إلى الماضى . والواقع أن الإحساس هو فى جوهره من الحاضر ، من الحالى ، ولكن الذكرى التى توحىه من قراره اللاشعور الذى لم تكذب تبرز منه تملك قوة خاصة على الإيحاء هى علامة الشئ الذى لم يعد موجودا ، ويريد أن يعود إلى الوجود ؛ فما يكاد الإيحاء يحس الخيال حتى يرسم الشئ الموحى على حالة النشوء ؛ فهذا هو السبب فى صعوبة التمييز بين إحساس ضعيف نشعر به ، وبين إحساس ضعيف نتذكره بدون تاريخ ،

ولكن الإيحاء ليس ، فى أية درجة من درجاته ، نفس ما يوحى به ،
والذكرى المحضة لإحساس أو إدراك ليست فى أية درجة من درجاتها هذا
الإحساس نفسه أو هذا الإدراك نفسه ، وإلا وجب أن نقول أن كلام
المغناطيسى الذى يوحى إلى أشخاصه النائمين أن فى أفواههم سكرا أو
ملحا لابد أن يكون هو نفسه مسكرا أو مملحا . . .

وإذا أوغلنا فى الحفر تحت هذا الوهم فلعلنا واجدون عند جذوره تلك
الحاجة التى فطر عليها الفكر ، وهى أن يتصور حياتنا الداخلية كلها على
غرار ذلك الجزء الصغير منها ، أعنى الجزء المتصل بالواقع يدركه ويؤثر
فيه ، أن إحساساتنا وإدراكاتنا هى أوضح ما فىنا ، وأهم ما يعيننا أيضا ،
فهى تشير فى كل لحظة إلى العلاقة المتغيرة بين جسمنا وبين باقى
الأجسام ، كما أنها تحدد سلوكنا أو توجهه . لذلك كنا نميل إلى أن لا
نرى فى سائر الوقائع النفسية إلا إحساسات أو إدراكات أظلمت أو
ضُوت . وحتى حين نقاوم هذا الميل ، فنعتقد أن الفكر ليس حركة من
صور فحسب ، فإنه يشق علينا أن نفتنع بأن ذكرى إدراك ما متميزة تميزا
أساسيا عن هذا الإدراك نفسه ، ونرى أن الذكرى لابد أن تكون ، على
أى حال ، قابلة لأن يعبر عنها بنقص فى الإدراك ، وأن تكون نتيجة
لعملية طرأت على الصورة ، فتتساءل عندئذ ما عسى أن تكون هذه
العملية؟ ونقول لأنفسنا ، قبلها ، أن هذه العملية تتناول أما كيفية مضمون
الصورة ، وأما كميته ، وأما كيفيته وكميته معا ، فأما الكيفية فلا تتناولها

حتما ، لأن على الذكرى أن تمثل لنا الحاضر بدون أن تشوّهه ، وإذن فلا بد أن تتناول الكمية ، والكمية تكون فى الامتداد وتكون فى الشدة ، لأن الصورة تحتوى على عدد معين من الأجزاء ، ولها درجة معينة من القوة ، فأما أن تغير الذكرى امتداد الصورة ، فلا ، لأنها إذا أضافت شيئا إلى الماضى لم تكن أمينة ، وإذا حذفت منه شيئا لم تكن كاملة ، فلا يبقى إذن إلا أن يكون التغيير فى الشدة ، ويدهى أنه لن يكون ازديادا ، فلا بد أن يكون إذن نقصانا ، ذلكم هو الجدل الغريزى الذى لا نكاد نشعر به ، والذى يتقل بنا من استبعاد إلى استبعاد حتى يفضى إلى الإعتقاد بأن الذكرى ضعف فى الصورة .

فلما انتهينا إلى هذه النتيجة استوحيتها سيكولوجية الذاكرة كلها ، بل تأثرت بها الفزيولوجيا نفسها ، فأصبحنا لا نعد الذكرى ، على أى نحو تصورنا الجهاز الدماغى للإدراك ، الا اهترازا جديدا فى نفس الجهاز ، وإلا تكرارا ضعيفا لنفس الحادثة ، ومع أن التجربة تكذب ذلك ، فتبين أن من الممكن أن نفقد الذكريات البصرية مع بقاء البصر سليما ، وأن نفقد الذكريات السمعية مع بقاء السمع سليما ، وأن العمى النفسى والصمم النفسى لا يقتضيان بالضرورة فقدان البصر أو السمع ، وأن ذلك ما كان ليتمكن لو أن الإدراك والذاكرة يرتبطان بنفس المراكز ، ويعملان نفس الأجهزة ، مع كل هذا ترانا نفضل أن نغفل التجربة على أن نقر بتميز أساسى بين الإدراك والذكرى .

وهكذا فإن الاستدلال النظرى يفضى بنا ، عن طريقين متلاقين ،
 أى من حيث هو يؤلف حياتنا النفسية من حالات منفصلة تمام
 الانفصال ، ومن حيث هو يرى أن هذه الحالات جميعها يمكن أن تردَّ
 إلى صور ، يفضى بنا إلى اعتبار الذكرى إدراكا مخففا ، شيئا يعقب
 الإدراك لا يعاصره ، ولكننا إذا استبعدنا هذا الجدل الذى فطر عليه
 العقل ، والذى يلائم اللغة وقد يكون ضروريا للعمل ولكن لا توحى به
 الملاحظة الداخلية ، إذا استبعدنا هذا الجدل تبين لنا أن الذكرى تشفع
 الإدراك فى كل لحظة : تنشأ معه ، وتنمو معه ، ولا تبقى بعده إلا لأنها
 من طبيعة غير طبيعته .

فما هى إذن ؟ أن كل وصف واضح لحالة نفسية يتم بصور ، وقد
 قلنا أن ذكرى الصورة ليست صورة ، ولذلك لا يمكن أن نصف الذكرى
 إلا وصفا غامضا بعبارات مجازية . وعلى هذا الأساس نقول ، كما
 شرحنا ذلك فى كتابنا «المادة والذاكرة»^(١) : أن الذكرى هى من الإدراك
 بمثابة الخيال الذى نراه فى المرأة من الشيء الموضوع أمام المرأة . فالشئ
 يلمس كما يرى ، ويؤثر فىنا كما نؤثر فيه ، أنه مملوء بالأفعال الممكنة أى
 أنه فعلى . أما الخيال فهو إمكاني . فرغم أنه يشبه الشئ ، فإنه لا
 يستطيع أن يفعل شيئا مما يفعله ، وهكذا فإن وجودنا الفعلى ، طوال
 جريانه فى الزمان ، مشفوع بوجود إمكاني ، بخيال فى مرآة ، ولكل

(١) «المادة والذاكرة» ، ص ١٣٩ ، ١٤٤ وما يليها ، راجع الفصل الأول كله .

لحظة من حياتنا إذن جانبان: فهي فعلية وامكانية ، هي إدراك من جهة ، وذكرى من جهة أخرى . إنها تنشعب في نفس الوقت الذى توجد فيه ، بل قل أن قوامها هو هذا الإنشعاب ، لأن اللحظة الحاضرة ، السائرة أبدا ، هذا الحد المتهرب بين الماضى المباشر الذى لم يعد موجودا ، وبين المستقبل المباشر الذى لم يوجد بعد ، هذه اللحظة لا تكون الا تجريدا إذا لم تكن هي هي المرأة المتحركة التى تعكس الإدراك ذكرى بغير انقطاع .

وبعد فلتتخيل فكرا يعى هذا الازدواج ، لنفرض أن خيال إدراكتنا وعملنا يرتد إلينا ، لا حين يكون الإدراك قد تم وتحقق العمل ، بل أثناء ما ندرك وما نعمل ، فحيث سوف نرى وجودنا الفعلى وخياله الإمكانى في وقت واحد ، سوف نرى الشيء من جهة والانعكاس من جهة أخرى ، ولا يسمح لنا الانعكاس بأن نوحده بالشيء ، لأن الشيء يتمتع بكل صفات الإدراك ، بينما أصبح الانعكاس ذكرى وانتهى الأمر ، وإذا لم يصبح ذكرى منذئذ فلن يصبح كذلك أبدا ، أنه حين سيحقق وظيفته فى المستقبل سيمثل لنا ماضيا حاملا طابع الماضى ، فهذا هو جوهره ؛ فإذا لمحناه الآن فى اللحظة التى يتكون فيها بدا لنا يحمل طابع الماضى أيضا . ولكننا لن نعرف أى ماض هو هذا الماضى ، أنه ليس بذى تاريخ معين ، ولا يمكن أن يكون له تاريخ معين ، أنه من الماضى عامة ، ولا يمكن أن يكون أى ماض خاص ، ولو أنه مشهد نراه ، أو شعور نحسه فحسب ، لا يمكن أن نخدع ، وأن نظن أننا رأينا من قبل ما نرى ،

وشعرنا من قبل بما نشعر ، ولكننا بصدد موقف آخر تماما ، أن الذى يزدوج فى كل لحظة إدراكا وذكرى معا ، هو مجموع ما نرى وما نسمع وما به نشعر ، هو كل ما نحن وكل ما بنا يحيط ، فإذا شعرنا بهذا الازدواج فإن حاضرنأ كله هو الذى سيبدو لنا إدراكا وذكرى فى آن واحد . ونحن نعلم مع ذلك أن المرء لا يعيش لحظة من تاريخه مرتين ، وأن الزمان لا يكر أبدا إلى وراء ، ولكن ما العمل ؟ أن الموقف لغريب ، أنه يقلب كل ما اعتدنا من عادات ، الذكرى موجودة ، وهى ذكرى ، لأنها تحمل الطابع المميز للحالات التى نسميها جميعا بهذا الاسم ، رالتى لا تظهر للشعور إلا بعد أن يزول موضوعها ، ومع ذلك فإنها لا تُنسى لنا شيئا كان موجودا ، بل شيئا موجودا فحسب ، أنها تمشى جنبأ إلى جنب مع الإدراك الذى تمثله ، أنها ، فى اللحظة الحاضرة ، ذكرى لهذه اللحظة الحاضرة ، أنها من الماضى صورة ، ومن الحاضر مادة ، أنها ذكرى الحاضر .

ويتقدم الموقف والذكرى تمشى إلى جانبه ، فتخلع على كل مرحلة من المراحل مظهر «المرئى من قبل» ، المعروف من قبل ، ولكن هذا الموقف ، حتى قبل أن يصل إلى نهايته ، يبدو أنه لابد أن يؤلف كلا ، فالاهتمام باللحظة هو الذى يقتطعه من سلسلة التجربة ، وكيف نكون قد عشنا من قبل جزءا من الموقف لو أننا لو نعش الموقف كله ؟ هل يمكن أن نتذكر ما يتنشر إذا لم نعرف ما لا يزال مطويا ؟ ألسنا قادرين ، على

الأقل ، أن نستبق ، فى كل لحظة ، اللحظة التى تليها ، أن اللحظة التى ستأتى مبدوءة مقدما باللحظة الحاضرة ، ومضمونها لا ينفصل عن مضمونها ، والأولى استئناف لماضى فكيف لا تكون الثانية كذلك ؟ أننى أتذكر تلك فلا بد أنى سأذكر الأخرى أيضا ، هكذا أتجه بدون انقطاع إزاء ما يوشك أن يقع ، اتجاه من سوف يتعرف ، وبالتالي اتجاه من يعرف ، على أن هذا ليس إلا الاتجاه إلى المعرفة ، هو صورتها دون المادة ، فلما كنت لا أستطيع أن أتنبأ بما سيقع ، فإننى أرى أنى لا أعرفه ، ولكنى أتنبأ بأنى سأكون بعد قليل عارفا له من قبل ، بمعنى أننى سأتعرفه حين سألمحه ، وهذا التعرف الآتى الذى أشعر أنه ضرورى لا مناص منه بسبب الاندفاع التى اندفعتها وظيفة التعرف عندى تؤثر فى حاضرى مقدما تأثيرا رجعيا ، فتضعنى فى هذا الاتجاه الغريب ، اتجاه من يشعر بأنه يعرف ما يعرف أنه يجهل .

هب أنك وجدت نفسك ، فى ذات يوم ، تكرر فجأة بصورة آلية درسا سبق لك أن استظهرته ولكنك نسيته ! أنك لما كنت تتعرف كل كلمة حين تلفظها ، تشعر أنك تلتقطها قبل أن تلفظها ، ومع ذلك فأنت لا تهتدى إليها الا بلفظك أياها ، تلك هى حال الشخص الذى يعى ازدواج حاضره إدراكا وذكرى بصورة مستمرة ، أنه لو حلل ذاته قليلا لشبه نفسه بالممثل الذى يرى نفسه ويسمع نفسه وهو يقوم بدوره على نحو آلى . وكلما تعمق ما يشعر به ازداد إنشعابه إلى شخصيتين إحداهما

مشهد تراه الأخرى ، فهو من جهة يعرف أنه لا يزال الذى كانه ، أى شخصية تفكر وتعمل وفقا لما يقتضيه الموقف ، شخصية متصلة بالحياة الواقعية ، متلازمة معها بجهد إرادى حر ؛ ذلك ما يطمئنه عليه إدراكه للحاضر . ولكن ذكرى هذا الحاضر ، الموجودة هى الأخرى ، تخيل إليه أنه يكرر أمورا سبق له ان قالها بكاملها ، وانه يرى من جديد أشياء سبق له أن رآها هى نفسها ، فتحيله بذلك ممثلا يتلو دوره ، ومن ثم تنشأ شخصيتان أحدهما شاعرة بحريتها ، تنصب نفسها شاهدا مستقلا يرى مشهدا تمثله الثانية تمثيلا آليا . ولكن هذا الإزدواج لا يذهب أبدا إلى أقصاه ، فهو ، بالأخرى ، تذبذب الشخص بين نقطتين ينظر منهما إلى ذاته، هو تذبذب الفكر بين الإدراك الذى ليس إلا إدراكا ، وبين الإدراك المشفوع بذاكره الخاصة ، فالأول ينطوى على شعورنا العادى بحريتنا وينفذ فى العالم الواقعى نفاذا طبيعيا ، والثانى يوهمنا بأننا نكرر دورا حفظناه، ويقلبنا إلى آلات ، وينقلنا إلى عالم هو عالم المسرح أو الحلم ، وقد شعر بشئ يشبه هذا كل من اتفق له فى لحظات معدودة أن اجتاز خطرا مدهاما لم ينج منه إلا بسلسلة من التصرفات أجبر عليها أجبارا قاهرا وكانت أبرع ما تكون التصرفات ، أنه ازدواج إمكانى أكثر مما هو واقعى ، فالمرء يتحرك ، ويشعر أنه «محرّك» : يحس أنه ينتخب وأنه يريد ، لكنه ينتخب مفروضا ، ويريد شيئا لا معدى عنه ، وهكذا تتداخل الحالتان فى الشعور المباشر وتختلطان بل تتوحدان ، وليكنهما تظان من الناحية المنطقية غير قابلتين للوجود معا ، فيتصورهما الفكر

الواعى عندئذ بازدواج الانا شخصيتين اثنتين تجر احدهما إليها كل ما هو من الحرية ، وتحتفظ الأخرى بكل ما هو من الجبر ؛ فالأولى ، وهى المشاهد الحر ، تنظر إلى الثانية وهى تقوم بدورها على نحو آلى .

تلکم هى المظاهر الرئيسية الثلاثة التى نظهر بها لأنفسنا ، فى الحالة السليمة ، إذا نحن شهدنا إنشعاب حاضرننا ، وهى بعينها مميزات التعرف الكاذب ، وكلما كانت الظاهرة أوضح وأتم وكان صاحبها يتعمق تحليلها ، تجلت هذه المظاهر فى صورة أبرز .

فقد تحدث كثيرون عن شعور بالآلية ، وعن حالة شبيهة بحالة الممثل الذى يقوم بتمثيل دوره ، فيشعر المرء أن ما يقال وما يفعل ، وأن ما يقول وما يفعل ، «أمر ضرورى لا محيد عنه» ، فهو يقف من حركاته الخاصة ، ومن أفكاره ومن أفعاله ، موقف المشاهد^(١) ، وتجربى الأمور كما لو كان قد ازدوج ، من غير أن يزدوج بالفعل ، وقد كتب أحد المرضى يقول : «أن هذا الشعور بالازدواج لا وجود له إلا فى الإحساس ، أما من الناحية المادية فليست الشخصيتان الا شخصية واحدة»^(٢) ولا شك أنه يعنى بهذا أنه يشعر بالثنائية ، لكنه يدرك أن ليس ثمة إلا شخص واحد بعينه .

(١) راجع خاصة الملاحظات التى جمعها برنار لوروا ، المرجع المذكور ، ص ١٨٢ ،

١٨٥ ، ١٧٦ ، ٢٣٢ ، إلخ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٨٦ .

هذا وأن الشخص يعاني في معظم الأحيان ، كما قلنا في البدء ، تلك الحالة النفسية الخاصة ، حالة من يظن أنه سيعرف ما سيقع ، مع شعوره بأنه غير قادر على التنبؤ به ، قال أحدهم : « يبدو لى دائما أننى سأتنبأ بالباقي ، ولكن لا أستطيع أن أنبئ به فعلا » ، وكان أحدهم يستذكر ما سيقع « كمن يستذكر أسما على طرف اللسان »^(١) ، ومن أقدم الملاحظات بهذا الصدد ملاحظة ذلك المريض الذى كان يتخيل أنه يستبق كل ما سيعمله من هم حوله ، فتلكم إذن صفة ثانية من صفات التعرف الكاذب^(٢) .

إلا أن أعم هذه الصفات تلك الصفة التى تحدثنا عنها فى أول الأمر ، وهى أن الذكرى تكون معلقة فى الفضاء ، ليس لها نقطة استناد فى الماضى ، أنها لا تقابل أية تجربة سابقة ، والشخص يعرف ذلك ، ويوقن به ، وليس هذا اليقين نتيجة استدلال عقلى ، بل هو يقين مباشر ، وهو يختلط مع الشعور بأن الذكرى لا بد أنها مجرد نسخة عن الإدراك الحالى ، أمى إذن ذكرى للحاضر ؟ لئن كانوا لا يقولون ذلك ، فلأنهم لو قالوه لبدأ التعبير متناقضا ، ولأنهم لا يفهمون الذكرى إلا على أنها تكرار للماضى ، ولا يقبلون أن يحمل التصور طابع الماضى بدون أن يمثله ، أى لأنهم نظريون من حيث لا يدرون ، فهم يعدون كل

(١) لالاند ، «فى أمراض البارامنيزيا» ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٦ ، ١٨٩٣ ، ص ٤٨٧ .

(٢) جنسن ، المقالة المذكورة ، ص ٥٧ .

ذكرى لاحقة على الإدراك الذى تمثله ، إلا أنهم يقولون شيئا قريبا من ذلك ، فيتحدثون عن ماض لا تفصله عن الحاضر أية مسافة ، قال أحدهم : «شعرت أن قد تم فى نفسى نوع من الانفلات أزال كل الماضى الواقع بين تلك اللحظة القديمة واللحظة التى كنت فيها»^(١) تلكم هى ، فى الحقيقة ، الصفة المميزة لهذه الظاهرة ، أن علينا ، حين نتحدث عن «تعرف كاذب» أن نخصه وأن نذكر أنه لا يزور التعرف الصادق ولا يوهم بأنه تعرف صادق ، ما هو فى الواقع التعرف العادى ؟ أنه يتم بطريقتين : فأما أن يكون بشعور بالألفة يصحب الإدراك الحاضر ، وأما أن يكون بتعرف إدراك ماض يكون الإدراك الحالى تكرارا له ، فهل يتم التعرف الكاذب بإحدى هاتين الطريقتين ؟ أن الذى يميز النوع الأول من التعرف هو أنه يستبعد أى ظرف معين شخصى يكون فيه الشيء المتعرف قد أدرك من قبل . أن حجرة عملى ، ومنضدتى ، وكتبى ، لا تؤلف من حولى جو ألفة إلا إذا كانت لا توقظ ذكرى أى حادث معين من تاريخى ، وإذا أيقظت ذكرى معينة لحادثة كان لها دخل فيها ، فإننى أظل أتعرفها على أنها اشتركت فى تلك الحادثة ، لكن هذا التعرف ينضاف إلى الأول ، ويتميز عنه تميزا عميقا ، كما يتميز الشخصى عن اللاشخصى ، والتعرف الكاذب غير هذا الشعور بالألفة ، أنه يتناول دائما موقفا شخصيا نعتقد أنه يمثل موقف شخصيا آخر يعادله دقة وتحديدًا ،

(١) ف . جريج ، ذكرها برنار لوروا ، ص ١٨٣ .

يبقى إذن أن يكون النوع الثانى من «التعرف» ، أى التعرف الذى يقتضى استذكار موقف شبيه بالموقف الذى نحن فيه حاليا ، ولكن يجب أن نلاحظ أن الأمر فى هذه الحالة أمر طرفين متشابهين ، لا طرفين أحدهما هو نفس الآخر ، أن النوع الثانى من التعرف لا يكون الا بتصور الاختلاف والشبه معا بين الموقفين ، حين أشهد ملهاة للمرة الثانية ، فأنتى أتعرف الكلمات كلمة كلمة ، وكذلك المشاهد ، أى أنتى أتعرف كل المسرحية ، وأتذكر أنتى رأيتها من قبل ، ولكنى أتذكر أنتى كنت يومئذ فى مكان آخر ، وكان إلى جوارى غير الذين هم إلى جوارى الآن ، وكانت تشغلنى ساعتئذ أمور غير الأمور التى تشغل رأسى الساعة ، وعلى كل حال فإنى لم أكن ما أنا الآن ، لأنتى قد عشت خلال هذه الفترة ، فإذا كان المنظران منظرا واحدا ، فإنهما لا يظهران إذن فى إطار واحد ، وهذا الشعور الغامض باختلاف الإطار يكون كهالة تحف بشعورى بوحدة المنظرين ، فيتيح لى فى كل لحظة أن أميز أحدهما عن الآخر ، أما فى التعرف الكاذب فإن الأطر والمناظر جميعا تكون هى نفسها ، فأشهد نفس المشهد ، مع نفس الإحساسات ، ونفس المشاغل ، أى أكون الآن فى نفس النقطة التى كنت فيها ، ونفس اللحظة التى كنت فيها ، من هذا نتيين أنه لا يكاد يجوز لنا أن نتحدث هنا عن وهم ، لأن المعرفة الوهمية تقليد للمعرفة الحقيقية ، والظاهرة التى نحن بصدها ليست تقليدا لأية ظاهرة أخرى من تجربتنا ، ولا يكاد يجوز لنا أن

نتحدث عن تعرف كاذب ، لأنه ليس هناك تعرف صادق (سواء أكان من النوع الأول أم من النوع الثانى) يمكن أن يكون التعرف الكاذب تزويرا دقيقا له ، والواقع أننا بصدد ظاهرة فريدة فى نوعها هى نفس تلك الظاهرة التى كان يمكن أن تؤدى إليها «ذكرى الحاضر» لو خرجت فجأة من اللاشعور الذى يجب أن تبقى فيه ، أننا سندركها عندئذ على أنها ذكرى ، لأن للذكرى طابعا مميزا ، ولكن لن نستطيع أن نردها إلى تجربة ماضية ، لأن كلا منا يعرف أن المرء لا يعيش نفس اللحظة من تاريخه مرتين .

بقى أن نعرف لم تكون هذه الذكرى مختبئة عادة ، وكيف تظهر فى حالات غير عادية ؟ أن المفروض فى الماضى أن لا يعود إلى الشعور إلا بنسبة ما يمكن أن يساعد على فهم الحاضر ، والتنبؤ بالمستقبل ، فهو كشاف للعمل ، ومن الخطأ أن ندرس وظائف التصور معزولة ، كما لو كانت هى نفسها غاية نفسها ، وكما لو كان البشر عقولا محضة لا هم لها إلا أن تنظر إلى الأفكار والصور وهى تخطر ، وأن ندعى أن الإدراك الحاضر يجذب إليه ذكرى مشابهة ، دون أن نفترض وراء ذلك أية فكرة نفعية ، لا لشيء إلا رغبة فى أن ندخل إلى عالم النفس قانون جذب يشبه قانون الجذب الذى يرين على عالم الأجسام . أنا لا أنكر طبعاً «قانون التشابه» ، ولكنى أقول ، كما أشرت إلى ذلك فى غير هذا الموضع ، أن أية فكرتين ، أو أية صورتين ، مهما كانت مختلفتين ،

لابد أن تشبه أحداها الأخرى من ناحية ما ، ولابد أن نجد لهما نوعا مشتركا ندخلهما فيه ، بحيث يكون فى وسع أى إدراك أن يجذب إليه أية ذكرى إذا لم يكن هناك إلا جذب ميكانيكى يتم بين الشبيه والشبيه . والحقيقة أنه إذا كان إدراك ما يجذب ذكرى ما فذلك لأن الظروف التى سبقت الموقف الماضى وصاحبه وأعقبته تلقى بعض النور على الموقف الحالى ، وتبين المخرج منه ، أن هناك ألوف الذكريات التى يمكن أن يحضرها التشابه . ولكن الذكرى التى تميل إلى الظهور هى الذكرى التى تشبه الإدراك من ناحية خاصة هى الناحية التى يمكن أن توضح الفعل الذى نحن بسبيله وأن توجهه ، حتى أن هذه الذكرى نفسها قد لا تظهر ، فيكفى تذكر الظروف التى صاحبها أو سبقتها أو أعقبها ، أى ما يهمنا أن نعرفه حتى نفهم الحاضر ونستبق المستقبل . لا بل يمكن أن نتصور أن لا يظهر للشعور شىء من هذا كله ، وإنما تظهر النتيجة وحدها ، أى الإيحاء الواضح بالعمل الذى ينبغى القيام به ، ولعل الأمور تجرى على هذا النحو لدى معظم الحيوانات . ولكن كلما نما الشعور ، ازدادت إضاءته لعملية الذاكرة ، وأتاح للتداعى بالمشابهة ، الذى هو الوسيلة ، أن يظهر وراء التداعى بالإقتران ، الذى هو الغاية ، ومتى استقر التداعى بالمشابهة فى الشعور ، أذن بالمرور لطائفة من ذكريات الترف ، بفضل شىء من المشابهة ولو كانت مجردة من أية فائدة حالية : ولهذا كان وسعنا أن نحلم قليلا ونحن نعمل . ولكن ضرورات العمل

هى التى رسمت قوانين التذكر ، وهى وحدها تملك مفاتيح الشعور ، ولا تستطيع ذكريات الحلم أن تدخل لولا أنها تستغل ما فى علاقة المشابهة التى تأذن بالدخول من رخاوة وغموض ، نقول باختصار : لئن كان مجموع ذكرياتنا يحاول فى كل لحظة أن يخرج من قراره اللاشعور فإن الشعور المنتبه إلى الحياة لا يأذن بالمرور الشرعى إلا للذكريات التى تستطيع أن تساهم فى العمل الحاضر ، ولو أن كثيرا من الذكريات الأخرى تتسلل بفضل ذلك الشرط العام الذى كان لابد من وضعه ، أعنى شرط التشابه .

وأى الأشياء ، لعمر ك ، أقل فائدة للحاضر من ذكرى الحاضر ؟ أن فى وسع كل الذكريات أن تدعى أنها أحق منه بالدخول ، فهى على أى حال تأتى ببعض المعلومات ، ولو لم يكن لهذه المعلومات من فائدة حالية ، وذكرى الحاضر هى الذكرى الوحيدة التى لا تعلمنا شيئا ، لأنها ليست إلا نسخة عن الإدراك . وما لنا وللصورة الإمكانية ، إذا كنا نملك الشئ الواقعى نفسه ؟ أندع الفريسة من أجل الظل ! ..

لهذا كان انتباهنا يشيح عن هذه الذكرى بإصرار أكثر مما يشيح عن سائر الذكريات .

على أن الانتباه الذى نعينه ليس هو الانتباه الفردى الذى تختلف شدته ووجهته ومدته باختلاف الأشخاص ، بل يمكننا أن نقول أنه انتباه النوع ، وهو انتباه متجه اتجاها طبيعيا إلى بعض مناطق الحياة النفسية

مشيخ اشاحة طبيعية كذلك عن المناطق الأخرى ، نعم أن انتباهنا الفردى يطوف فى داخل هذه المناطق على حسب هواه ، ولكنه لا يزيد عندئذ على أن ينضاف إلى الأول ، كما أن العين الفردية تستطيع أن تختار شيئا تنظر إليه ، ولكن اختيارها ينضاف إلى الاختيار الذى أجرته العين الإنسانية مرة إلى الأبد حين اصطفت منطقة معينة من الطيف تراها نورا . ولئن كان الضعف البسيط فى الانتباه الفردى ليس إلا ذهولا سويا ، فإن أى خور فى الانتباه النوعى يتجلى حوادث مرضية أو غير سوية .

والتعرف الكاذب واحدة من هذه الظاهرات غير السوية ، فهو راجع إلى ضعف مؤقت فى الانتباه العام إلى الحياة ، إذ ينحرف الشعور عن اتجاهه الطبيعى ، ويهلو بالنظر فيما ليس يفيد أن ينظر فيه ، ولكن ماذا يجب أن نفهم هنا من قولنا الانتباه إلى الحياة ؛ ما هو ذلك النوع الخاص من الذهول الذى يودى إلى التعرف الكاذب ؟ أن الانتباه والذهول تعبيران غامضان ، فهلا حددناهما تحديدا أوضح فى هذه الحالة الخاصة ؟ سنحاول أن نفعل ، ولكننا لا نطمع فى بلوغ وضوح كامل ، ودقة نهائية ، فى موضوع هو على هذه الدرجة من الغموض .

لم يلاحظ الباحثون ملاحظة كافية أن حاضرننا هو بالدرجة الأولى استباق لمستقبلنا ، أن منظر حياتنا الداخلية ، على نحو ما يظهره الشعور المفكر ، هو منظر حالة تعقبها حالة ، وكل حالة من الحالات تبدأ فى

نقطة وتنتهى فى أخرى ، وتكتفى بنفسها مؤقتا ، هذا هو ما يصوره التفكير الذى يوطىء السبيل للغة : فهو يميز ويباعد ويرصف ، ولا يشعر بالراحة إلا فيما هو محدد ، وفيما هو ساكن أيضا ، ولكن الشعور المباشر يدرك شيئا غير هذا ، فهو لكونه من صلب الحياة الداخلية ، يحسها لا يراها رؤية ، وهو يحسها على أنها حركة ، على أنها جور مستمر على مستقبل يتقهقر بغير انقطاع ، وهذا الشعور يكون واضحا جدا حين يكون علينا أن نحقق عملا ما ، فإن نهاية المطاف تتجلى لنا على الفور ، وترانا طوال الوقت الذى يستغرقه العمل لا نشعر بحالاتنا المتعاقبة بقدر ما نشعر بتناقص البعد بين الوضع الحالى والنهاية التى تقترب منها ، بل أننا لا نرى النهاية نفسها إلا على أنها غاية مؤقتة نعرف أن وراءها شيئا آخر ، أننا فى الاندفاع التى نندفعها حتى نجتاز العائق الأول نستعد مقدما لأن نشب الوثبة الثانية ، ونتحفز لسائر الوثبات التى تتعاقب إلى غير نهاية ، والأمر كذلك حين نسمع جملة ما ، فإننا لا نلقى انتباهنا إلى الكلمات كل على حدة ، لأن معنى المجموع هو الذى يهمنا ، فترانا منذ البدء نؤلف هذا المعنى افتراضا ، ونقذف فكرنا فى اتجاه عام ما ، ثم ننحرف به هنا وهناك على حسب الاتجاه الذى تدفعنا إليه الجملة ، فهنا أيضا لا ندرك الحاضر فى ذاته بقدر ما ندركه جائرا على المستقبل ، فهذه الوثبة تخلع على كل الحالات التى تجعلنا نمر بها أو نبؤوها ، مظهرها خاصا ، إلا أن هذا المظهر هو من الدوام بحيث نشعر

بغيا به إذ يغيب ، أكثر مما تشعر بوجوده لأننا اعتدناه ، وقد أنفق لكل منا أن لاحظ طابع الغرابة التي تتخذها كلمة مألوفة ما إذا هو أوقف عليها انتباهه ، أن الكلمة تبدو عندئذ جديدة ، وهى فى الحق كذلك ، فإن فكرنا لم يتخذها قبل ذلك نقطة توقف أبدا ، بل كان يتخطاها ليصل إلى نهاية الجملة ، ليس يسهل علينا أن نقف وثبة حياتنا الداخلية بكاملها بقدر ما يسهل أن نقف وثبة كلامنا . ولكن حيث تضعف الوثبة العامة فإن الموقف الذى نمر به لابد أن يظهر غريبا غرابة الكلمة التى تجمد فى مجرى حركة العبارة ، لأنه لم يعد من صلب الحياة الواقعية ، وأصبح أشبه بالحلم .

ويجب أن نلاحظ فى الواقع أن معظم الأشخاص الذين يصفون ما يشعرون به أثناء التعرف الكاذب وبعده ، يحدثوننا عن شعور بالحلم ، قال مسيو پول بورجيه : « أن هذا الوهم يصحب بشعور لا يمكن تحليله هو الشعور بأن الواقع حلم^(١) » .

وفى ملاحظة كُتبت بالإنجليزية ونقلت إلى منذ بضع سنوات ، رأيت صاحب الملاحظة يستعمل فى وصف مجموع الحادثة كلمة shadowy ، ويضيف إلى ذلك أن هذه الحادثة تبدو بعد ذلك حين تذكرها كأنها the half forgotten relic of a dream . وهكذا ترون أن ملاحظين لا يعرف بعضهم بعضا ، ويتكلمون لغات مختلفة ، يقولون بهذا الصدد

(١) ملاحظة جمعها برنار لوردا ، المرجع المذكور ، ص ١٦٩ .

عبارات بعضها ترجمة حرفية لبعض ، فالشعور بالحلم إذن شعور يكاد يكون عاما .

ولكن يجب أن نلاحظ أيضا أن الأشخاص الذين يمانون التعرف الكاذب يتفق لهم كثيرا أن يستغربوا كلمة مألوفة ، وقد قام هيمانس بتحقيق فى هذا الصدد ، فتيين له أن هذين الاستعدادين مرتبطان أحدهما بالآخر^(١) . ولذلك قال ، بحق ، أن النظريات المعروفة بصدد الظاهرة الأولى لا تفسر ارتباطها بالثانية .

أفلا يجوز لنا ، والحالة هذه ، أن نبحث عن السبب الأول للتعرف الكاذب فى توقيت موقف يعترى وثبتنا الحيوية ، توقف لا يحدث أى تغيير فى مادية حاضرننا ولاشك ، إلا أنه يفصله عن المستقبل الذى هو متحد به ، وعن العمل الذى يجب أن يكون نتيجه العادية ، فيخلع عليه بذلك مظهر لوحة فحسب ، مظهر مشهد نراه ، مظهر واقع انقلب إلى حلم ؟ اسمحوا لى أن أصف لكم شعورا شخصيا عانيته . لست ممن يعانون التعرف الكاذب ، غير أننى حاولت كثيرا منذ أخذت بدراسته ، أن أضع نفسى فى الحالة النفسية التى يصفها الملاحظون ، وأن أدخل هذه الظاهرة إلى نفسى تجربيا . ولم أظفر بذلك أبدا ظفرا تاما ، ولكننى توصلت ، عدة مرات ، إلى شىء قريب منه ، لكنه خاطف جدا . لقد

(١) المجلة النفسية ، مج ٣٦ ، ١٩٠٤ ، ص ٣٢١ - ٣٤٣ ؛ وأيضا مج ٤٣ ، ١٩٠٦ ، ص ١ - ١٧ .

كان يجب من أجل ذلك أن أجد نفسى أمام مشهد ليس جديدا على فحسب ، بل يختلف أيضا عن مجرى حياتى المعتادة ، كأن يكون مشهدا أراه فى رحلة ، لا سيما إذا كانت الرحلة مرتجلة ارتجالا . فالشرط الأول هو إذن أن تشعر بنوع خاص جدا من الدهشة أسميه بالدهشة لوجودنا هنالك . وإلى هذا الشعور يضاف شعور آخر مختلف عنه اختلافا كافيا ، إلا أنه يمت إليه بقربى ، هو الشعور بأن المستقبل مغلق ، وأن الطرف منفصل عن كل شىء ، ولكننا مرتبطون به . فكلما تداخل هذان الانفعالات فقد الواقع متانته ، ومال إدراكنا إلى الإزدواج بشىء آخر يكون عندئذ وراءه ، لست أجرؤ على القول أن هذا الشىء الذى يظهر عندئذ هو «ذكرى الحاضر» . ولكن يبدو لى أننا نكون عندئذ فى طريق التعرف الكاذب ، وأن ليس بيننا وبينه إلا قليل .

وبعد ، فلماذا كانت ذكرى الحاضر تنتظر أن تضعف وثبة الشعور حتى تبرز ؟ أننا لا نعرف شيئا عن آلية خروج التصور من اللاشعور أو رجوعه إليه . وكل ما نستطيع عمله هو أن نلجأ إلى مخطط مؤقت نرسم به إلى العملية رمزا . تصوروها مجموع الذكريات اللاشعورية ضاغطة على باب الشعور يريد أن يخرج ، وتصوروها الشعور لا يأذن بالمرور مبدئيا إلا لمن يستطيع أن يساهم فى العمل ، إذ ذكرى الحاضر تحاول الخروج كما يحاول غيرها ذلك ، بل أنها أقرب إلينا من غيرها ، لأنها ماثلة على إدراكنا الحاضر توشك دائما أن تدخل ، ولا يفلت منها الإدراك إلا بحركة

مستمرة إلى أمام تحافظ على ما بينهما من بعد ، ومعنى هذا بتعبير آخر أن الذكرى بوجه عام لا تصبح فعلية إلا بواسطة الإدراك ، وفى وسع ذكرى الحاضر أن تدخل إلى الشعور إذا هى اندست فى إدراك الحاضر ، ولكن إدراك الحاضر يتقدمها دائما ، وهو بفضل الوثبة التى تحركه يعد فى المستقبل أكثر مما يعد فى الحاضر ، فإذا فرضنا الآن أن الوثبة توقفت ، فإن الذكرى تبلغ عندئذ الإدراك ، ويكون الحاضر متذكرا ومدركا فى آن واحد .

والتعرف الكاذب هو إذن ، بين أشكال عدم الانتباه إلى الحياة ، أقلها ضررا ، أن الضعف المستمر فى الانتباه الأساسى يتجلى باضطرابات نفسية عميقة ودائمة ، ولكن قد يحتفظ هذا الانتباه بشدته العادية ، ثم يتجلى ضعفه على نحو آخر كان يتوقف عن العمل لحظة يسيرة جدا من حين إلى حين ، فمتى حصل التوقف ، وصل التذكر إلى الشعور ، وغشاه بضع لحظات ، ثم ما لبث أن أرتد كما ترتد الموجة .

ولنختم بحثنا هذا بفرضية أخيرة أوجستموها من أوله . ما دام عدم الانتباه إلى الحياة يمكن أن يتخذ صورتين متفاوتتان فداحة ، أفلا يكون من حقنا أن نفترض أن الصورة الأولى ، الأقل فداحة ، هى وسيلة للوقاية من الثانية ، وأنه حيث يكون هنالك نقص فى الانتباه يخشى

أن يتجلى فى انتقال حاسم من حالة اليقظة إلى حالة الحلم ، يبادر الشعور إلى حصر الاذى فى بضع نقط معينة يهيم فيها للانتباه وقفات قصيرة ، فيستطيع الانتباه أن يظل ، فى كل ما تبقى من وقت ، متصلاً بالواقع ؟ أن بعض الحالات الواضحة من التعرف الكاذب تؤيد هذه الفرضية ، فيحسن المريض ، لأول وهلة ، بالإنفصال عن كل شئ ، كأنه فى حلم ، فإذا وصل إلى التعرف الكاذب ، بدأ بالعودة إلى ذاته فوراً^(١) .

فلعل هذا الاضطراب فى الإرادة هو الذى يحدث التعرف الكاذب ، لعله سببه الأسمى ، أما السبب القريب فيجب أن نبحث عنه فى غير ذلك ، يجب أن نبحث عنه فى عبث الإدراك والذاكرة مجتمعين ، أن التعرف الكاذب ينشأ عن الاشتغال الطبيعى لهاتين الوظيفتين إذا تركتا وشأنهما . ولولا أن الإرادة ، الموجهة نحو العمل بدون انقطاع ، تحول دون ارتداد الحاضر إلى ذاته ، وذلك بدفعه أبداً إلى أمام ، لحصل التعرف الكاذب فى كل لحظة . أن وثبة الشعور التى تتجلى بها وثبة الحياة تند ببساطتها عن التحليل ، إلا أنه يمكننا على الأقل أن ندرس . فى اللحظات التى تتباطأ فيها ، شروط توازنها الحركى الذى استقام لها إلى ذلك الحين ، فنحلل بذلك مظهرها تتراءى ماهيتها من خلاله .

(١) راجع خاصة الملاحظات التى أوردها كربلن ، ودرومار ، وآلبيس عن أنفسهم ، فى المقالات المذكورة .

الجهـد العـقلـي^(١)

المسألة التى نعالجها هنا متميزة عن مسألة الانتباه على نحو ما يطرحها علم النفس المعاصر . حين نتذكر وقائع ماضية ، وحين نؤول وقائع حاضرة ، وحين نسمع حديثا ، وحين نتابع تفكير غيرنا ، وحين نصغى إلى أنفسنا ونحن نفكر ، أى حين تشغل عقلنا مجموعة معقدة من التصورات ، فنحن نشعر أن من الممكن أن نقف موقفين مختلفين ، فاما أن نكون فى حالة توتر ، وأما أن نكون فى حالة ارتخاء . ويتميز هذان الموقفان أحدهما عن الآخر خاصة بالشعور بوجود الجهد فى الأول وانتفائه فى الثانى . فهل حركة التصورات واحدة فى الحالىن ؟ هل العناصر من نوع واحد ، وهل العلاقات بينها واحدة ؟ ألا نستطيع أن نجد فى التصور نفسه ، وفى الاستجابات الداخلية التى يحققها ، وفى شكل الحالات البسيطة التى يتألف منها وفى حركتها وتجمعها ، كل ما هو ضرورى للتمييز بين الفكر الذى يرخى لنفسه العنان ، وبين الفكر الذى يتركز ويقوم بجهـد ؟ بل ألا يدخل فى شعورنا بهذا الجهد شعورنا بأن

(١) ظهرت هذه الدراسة فى «المجلة الفلسفية» ، كانون الثانى (يناير) ١٩٠٢ .

التصورات تتحرك حركة خاصة ؟ تلكم هى الأسئلة التى نريد طرحها ،
وهى ترتد جميعا إلى سؤال واحد :

ما هو المميز العقلى للجهد العقلى ؟

وكائنا ما كان الجواب الذى نحل به هذه المسألة ، فأنا ، كما قلنا ،
لا نكون تعرضنا لمسألة الانتباه على نحو ما يطرحها علماء النفس
المعاصرون ، فعلماء النفس قد عنوا خاصة بالانتباه الحسى ، أى بالانتباه
إلى إدراك بسيط ، وإذ أن الإدراك البسيط المصحوب بانتباه ادراك يمكن فى
ظروف ملائمة أن لا يتغير مضمومنه حين لا يصحبه انتباه ، فقد بحثوا
هنا عن الصفة النوعية للانتباه فى خارج هذا المضمون ، حتى أن الفكرة
التي عرضها ريبو ، والتي تعزو قيمة حاسمة للحوادث الحركية
المصاحبة ، ولأفعال التوقف خاصة ، كادت تصبح كلاسيكية فى علم
النفس ، ولكن كلما تعقدت حالة التركيز العقلى اشتد التلازم بينها وبين
الجهد الذى يصحبها . فثمة أعمال فكرية لا نستطيع أن نتصور أن تتحقق
فى سر وسهولة . فهل نستطيع بدون جهد أن نخترع آلة جديدة ، بل أن
نستخرج جذرا تربيعياً ؟ أن الحالة العقلية تحمل هنا إذن طابع الجهد
مرسوما عليها أن صح التعبير . ومعنى هذا أن ههنا ميمزا عقليا للجهد
العقلى . وإذا وجد هذا المميز بالنسبة إلى التصورات المعقدة الراقية ،
فلا بد أن نعثر على شئ منه فى الحالات الأبط ، وليس من المستحيل

أن نجد له إذن آثارا حتى فى الانتباه الحسى نفسه ، وأن كان لا يلعب هنا
إلا دورا ثانويا ضئيلا .

وتبسيطا للدراسة ، سوف ننظر فى مختلف أنواع العمل العقلى ،
كل على حدة ، فنمضى من أسهلها وهو الاعداد ، إلى أصعبها وهو
الانتاج أو الخلق . وسيكون جهد الذاكرة اذن ، أو قل جهد التذكر ،
أول ما سندرس .

لقد بينا فى بحث سابق^(١) أنه ينبغى أن نغيز سلسلة من «مستويات
الشعور» المختلفة ، ابتداء من «الذكرى المحضة» التى لم يعبر عنها بعد
بصورة متميزة ، إلى هذه الذكرى نفسها وقد صارت فعلية باحساسات
ناشئة وحركات مبدوءة . وقلنا إن الاستحضار الإرادى لذكرى من
الذكريات يكون باجتياز مستويات الشعور هذه واحدة بعد آخر ، فى اتجاه
معين . وفى الوقت الذى ظهر فيه كتابنا ، نشر فيتاسك مقالا هاما
موحيا^(٢) عرّف فيه هذه العملية نفسها بأنها «انتقال من اللاحدى إلى
الحدى» . وسوف نعود الآن إلى بعض نقاط البحث الأول ، ونستعين
كذلك بالبحث الثانى ، فندرس أولا بصدد تذكر الذكريات ، الفرق بين
التصور التلقائى والتصور الإرادى .

حين نستظهر درسا ، أو نحاول أن نثبت فى الذاكرة طائفة من
الانطباعات ، فإن غرضنا الوحيد ، على وجه العموم ، هو أن نحسن
(١) «المادة والذاكرة» ، باريس ١٨٩٦ ، الفصلان الثانى والثالث .

حفظ هذا الدرس ، وليس يعيننا كثيرا ما سيكون علينا أن نعمله بعد ذلك حتى نتذكر ما حفظناه ، فليست تعيننا آلية التذكر ، وإنما يهمننا أن نستطيع تذكر الذكري على أى نحو متى احتجنا إليها ، فترانا نستعمل ، معا أو على التعاقب ، وسائل مختلفة أشد الاختلاف ، فنعمل الذاكرة الآلية كما نعمل الذاكرة العاقلة ، ونضم الصورة السمعية إلى الصور البصرية إلى الصور الحركية ، نحفظها تارة على حالها الخام ، أو نحاول تارة أخرى أن تحل محلها فكرة بسيطة تعبر عن معناها وتتيح لنا عند الضرورة أن نؤلف سلسلتها من جديد . ولهذا السبب أيضا كنا حين يأتى وقت التذكر ، لا نلجأ إلى العقل وحده ، ولا إلى الآلية وحدها ، بل نمتزج الآلية عندئذ بالتفكير امتزاجا وثيقا ، فالصورة تستدعى الصورة ، والفكر فى الوقت نفسه يعمل فى تصورات مجردة بعض الشيء . ومن هنا كان من الصعب جدا أن نحدد ، على وجه الدقة ، الفرق بين الاتجاهين اللذين يتجهما الفكر حين يتذكر تذكرآليا كل أجزاء ذكرى معقدة ، أو على العكس حين يجهد فى تأليفها من جديد . فثمة دائما نصيب من تذكر آلى ، ونصيب من تذكر عاقل ، امتزج أحدهما بالآخر امتزاجا لا نستطيع معه أن نقول أين يبدأ الأول ولا أين ينتهى الآخر . إلا أن هناك حالات استثنائية نحاول فيها أن نستظهر درسا معقدا لتذكره تذكرآليا فوريا ، وآليا ما أمكن ذلك . كما أن هناك حالات نعلم فيها أن الدرس الذى نستظهره لن نتذكره دفعة واحدة ، وأنه لابد أن نعيد تأليفه

على نحو تدريجى عاقل . فلندرس إذن هذه الحالات المتطرفة أولا .
وسوف نرى أن طريقة الاستظهار تختلف باختلاف أسلوب التذكر الذى
سيكون علينا أن نتبعه . كما أن العمل الخاص الذى يقوم به المرء لدى
تحصيل الذكرى ، حتى يسهل الجهد التذكرى العاقل أو على العكس حتى
يجعله غير ذى طائل ، هذا العمل سيطلعنا على طبيعة هذا الجهد
وشروطه .

يشرح روبر هودان ، فى صفحة شائقة من «مساراته» ، الطريقة التى
أتبعها حتى يكون فى طفله ذاكرة حدسية آنية^(١) . لقد بدأ بأن أرى الطفل
كعبا من أكعاب الدومينو هى الخمسة أربعة (الشيش بيش» ، وسأله عن
مجموع النقاط من غير أن يدعه يعدّها . ثم أضاف إلى هذا الكعب كعبا
ثانيا هو الثلاثة أربعة (جهاز وسيه) وطلب منه أيضا أن يجيب إجابة
مباشرة بدون عد . وأوقف درسه الأول عند هذا الحد . وفى اليوم الثانى
استطاع أن يجعله يجمع ، بنظرة واحدة ، ثلاثة أو أربعة أكعاب ، وفى
اليوم الثالث خمسة ، ومازال يضيف فى كل يوم خطوة جديدة حتى انتهى
إلى جعله يقول على الفور مجموع نقط اثني عشر كعبا من أكعاب
الدومينو . قال : «فلما حصلنا على هذه النتيجة أخذنا فى عمل آخر
أصعب بكثير ، قضينا فيه أكثر من شهر . فكنا نمر ، أنا وابنى ، أمام
مخزن لالعب الأطفال أو أى مخزن آخر حافل ببضائع مختلفة ، نمر

(١) روبر هودان ، «مسارات» ، باريس ١٨٦١ ، ج ١ ، ص ٨ وما يليها .

بسرعة ونلقى على المخزن نظرة متببهة ، ونبتعد عنه قليلا ، ثم نخرج قلما وورقة ، ونأخذ تنبارى ، كل على حدة ، فى وصف أكبر عدد ممكن من الأشياء التى استطعنا أن ندركها عابرين . . . فكان يتفق أن يسجل ابنى أربعين شيئا من الأشياء التى رآها . لقد كانت الغاية من هذه التربية الخاصة هى أن يجعل الرجل طفله إذا هو أطل على قاعة المسرح أن يدرك ، فى لمحة طرف ، كافة الأشياء التى يرتديها جميع الحاضرين ، فإذا عصبت بعد ذلك عيناه ، استطاع ، بإشارة متفق عليها بينه وبين أبيه ، أن ينبئ عن شئ يكون أحد الحاضرين انتخبه عرضا ، وهكذا يبدو للناظرين أنه يرى بالخيال . ونمت هذه الذاكرة البصرية نموا أصبح فى وسع الطفل معه ، إذا هو مر أمام مكتبة ، أن يقول لك بعد لحظات عددا كبيرا من العناوين ، وأن يصف لك موضع كل كتاب ، فكأنه يلتقط صورة فوتوغرافية للمجموع ، تتيح له بعد ذلك أن يتذكر الأجزاء على الفور . إننا ندرك ، منذ الدرس الأول ، فيما كان الأب يحرمه على إنه من جمع نقاط الدومينو ، القصد الرئيسى من هذه التربية للذاكرة . أن كل تأويل للصورة البصرية قد استبعد من فعل الأبصار : فالعقل مقيم على مستوى الصور البصرية .

ولكى نكون للأذن ذاكرة من هذا النوع ، يجب أن ندع العقل فى مستوى الصور السمعية أو الصور اللفظية . أن من بين المناهج المقترحة لتعلم اللغات ، منهج پرندرجاست . وقد استخدم المبدأ الذى يقوم عليه هذا المنهج غير مرة . وقوام هذا المنهج أن نجعل التلميذ يلفظ جملا نمنعه

من البحث عن معناها ؛ ولا نقدم إليه ألفاظا معزولة ، بل جملًا كاملة نطلب إليه أن يكررها تكررًا آليًا . فإذا حاول التلميذ أن يحزر المعنى تعرضت النتيجة للخطر . وإذا تردد لحظة واحدة أجبرناه على إعادة الكل . وتبديل مواضع الكلمات ، واجراء تبادل فى الألفاظ بين العبارات ، نجعل المعنى يخرج إلى الأذن من تلقاء نفسه دون أن يتدخل العقل فى ذلك . فالغرض هو أن نحصل من الذاكرة على تذكر آتى سهل . والحيلة تقوم على أن نجعل الفكر يتحرك ، ما أمكن ذلك ، بين صور صوتية وتلفظية ، بدون أن تتدخل فى الأمر عناصر مجردة ، من خارج مستوى الاحساسات والحركات .

وإذن فسهولة تذكر ذكرى معقدة متناسبة تناسبًا طرديًا مع ميل عناصرها إلى أن تعرض على مستوى شعورى واحد . والواقع أن كلا منا قد لاحظ هذه الملاحظة على نفسه . فنحن نلاحظ حين نحاول أن نتذكر قصيدة من الشعر كنا حفظناها فى المدرسة أن الكلمة تستدعى الكلمة ، وأن التفكير فى المعنى يعوق التذكر بدلا من أن يسهله . وقد تكون الذكريات فى هذه الحالة سمعية أو بصرية ، إلا أنها دائما تكون فى الوقت نفسه حركية أيضا . حتى ليصعب أن نميز ما هو ذكرى سمعية مما هو عادة تلفظية . فإذا توقفنا عن التلاوة قبل تمامها ، فإن شعورنا «بعدم التمام» يبدو لنا راجعا طورا إلى أن باقى القصيدة ما يزال ينشد فى الذاكرة ، وطورا إلى أن حركة النطق لم تبلغ نهاية اندفاعتها وتريد أن

تستنفذ الاندفاعة كلها ، وطورا . وهذا هو الأغلب ، إلى كلا الأمرين معا ، ولكن يجب أن نلاحظ أن هاتين الطائفتين من الذكريات - الذكريات السمعية والذكريات الحركية - هما من مرتبة واحدة ، فهما عيانيتان بدرجة واحدة ، وقرينتان من الاحساس بدرجة واحدة ، فهما إذن فى «مستوى شعورى» واحد ، على حد التعبير الذى سبق أن استعملناه . أما إذا كان التذكر ، على عكس ذلك ، مصحوبا بجهد ، كان معنى ذلك أن الفكر يتحرك من مستوى إلى مستوى آخر .

فكيف نستظهر حين لا نرمى من وراء الحفظ إلى تذكر آتى ؟ أن الكتب التى تبحث فى «فن الاستظهار» تجيبنا على هذا السؤال ، إلا أن كل واحد منا يعرف ذلك من تلقاء نفسه . أننا نقرأ النص فى انتباه ، ثم نقسمه إلى فقرات أو أجزاء ، مع مراعاة ما ينطوى عليه من تقسيم داخلى . فنحصل بهذا على نظرة تخطيطية للمجموع ، ثم ندس فى هذا المخطط التعبيرات البارزة ، ونلحق بالفكرة الأساسية الأفكار الثانوية ، وبالأفكار الثانوية الكلمات المسيطرة المثلة ، ونلحق بهذه الكلمات أخيرا الكلمات الوسيطة التى تربط بعضها ببعض كحلقات سلسلة ، يقول أحد الكتب بهذا الصدد : «أن براعة البارع فى فن الاستظهار هى أنه يدرك ، فى قطعة النشر ، تلك الأفكار البارزة ، وتلك الجمل القصيرة ، وتلك الكلمات البسيطة التى تجر معها صفحات بكاملها^(١)» وفى كتاب آخر نجد

(١) أوديبير ، «الجامع فى فن الاستظهار عامة» ، باريس ١٨٤٠ ، ص ١٧٣ .

القاعدة الآتية : «يجب أن نرد النص إلى صيغ قصيرة أساسية . . . وأن نلح في كل صيغة من هذه الصيغ على الكلمة الموحية . . . وأن نربط هذه الكلمات الموحية بعضها ببعض ، فنكون بذلك سلسلة منطقية من المعاني^(١) » . وإذن فنحن هنا لا نربط صورا بصور تستدعى كل منها الصورة التي بعدها ، وإنما نعلم إلى نقطة يبدو أن الصور الكثيرة تتركز عندها في تصور وحيد بسيط غير منقسم ، فنعهد بهذا التصور إلى الذاكرة ، حتى إذا أتت لحظة التذكر بعد ذلك هبطنا من قمة الهرم إلى قاعدته ، وانتقلنا من مستوى عال تجمع كل شيء فيه في تصور واحد ، إلى مستويات ما تزال تهبط ، وتقترب من الإحساس ، ويتناثر التصور فيها صورا ، وتصير الصور فيها إلى جمل وألفاظ ، والتذكر في هذه الحالة لن يكون سهلا ، بل سيصحب بجهد .

لاشك أن التذكر يقتضى ، في هذه الطريقة الثانية ، وقتا أطول ، ولكن الاستظهار يقتضى وقتا أقصر ، وتحسن الذاكرة ، كما لوحظ ذلك كثيرا ، لا يكون في نمو القدرة على الحفظ بقدر ما يكون في ازدياد البراعة في التقسيم والترتيب وربط المعاني بعضها ببعض ، لقد كان الواعظ الذي ذكره وليم جيمس يقضى في حفظ خطبته ، في أول الأمر ، ثلاثة أيام أو أربعة ، لكنه أصبح بعد مدة يكتفى بيومين ، وأصبح بعد مدة أخرى يكتفى بيوم واحد ، بل صار يكفيه في آخر الأمر أن يقرأ الخطبة مرة

(١) أندره ، «القواعد العقلية في فن الاستظهار» آنج ١٨٩٤ .

واحدة قراءة متببهة تحليلية^(١) . وبديهي أن هذا التقدم لم يكن الا ازدياد في القدرة على توجيه كل المعانى ، وكل الصور ، وكل الكلمات ، نحو نقطة واحدة . فكأنما هو يحصل على قطعة النقد الواحدة التى ليس الباقى كله إلا «فكة» لها .

فما هى هذه القطعة الواحدة ؟ كيف يمكن أن تقيم صور كثيرة متنوعة فى تصور واحد بسيط ؟ سوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد ، ولنقتصر الآن على أن نطلب اسما على التصور البسيط الذى يمكن أن ينتشر صورا متعددة ، فندعوه باسم المخطط الحركى . ونعنى بهذا الاسم أن التصور لا يحتوى على الصور نفسها بقدر ما يحتوى على إشارة إلى ما يجب عمله حتى نعيد تأليفها ، فليس هو خلاصة للصور نحصل عليها بافكار كل من هذه الصور . وإلا ما استطاع أن يذكرنا بالصور كاملة . ولا هو (أو على الأقل ليس هو فحسب) التصور المجرد لما يعنيه مجموع الصور . فإن لفكرة المعنى شأنا كبيراً هنا ولا شك . ولكن فضلاً عن أنه من الصعب أن نعرف ما نتول إليه فكرة معنى الصور هذه إذا هى عزلت عزلاً تاماً عن الصور نفسها ، فإن من الواضح أن المعنى المنطقى الواحد يمكن أن يتسبب إلى سلاسل من الصور مختلفة بعضها عن بعض كل الاختلاف ، وأنه لا يكفى ، تبعاً لذلك ، لأن يجعلنا نحفظ ونؤلف من جديد سلسلة يعينها من الصور دون ما عداها ، أن هذا المخطط شئ

(١) وليام جيمس ، «مبادئ علم النفس» ، مج ١ ، ص ٦٦٧ (الحاشية) .

يصعب تعريفه ، ولكن كل واحد منا يشعر به ، ونستطيع أن نفهم طبيعته إذا نحن قارنا مختلف أنواع الذاكرة بعضها ببعض ، ولا سيما الذاكرات التكنيكية أو المهنية ، ولا نستطيع أن ندخل هنا فى التفاصيل . ولكننا سنقول مع ذلك بضع كلمات فى ذلك النوع من الذاكرة ، الذى كان فى السنوات الأخيرة موضوع دراسة دقيقة نافذة ، أعنى ذاكرة لاعبى الشطرنج^(١) .

من المعروف أن بعض لاعبى الشطرنج قادرون على أن يلاعبوا عدة أشخاص معا ، من غير أن ينظروا إلى موائد الشطرنج ، فكلما ضرب أحد خصومهم ضربة انبثوا بها ، فأمرؤا بأن يرد عليها بضربة من عندهم . وهكذا فإنهم يلعبون «على العميانى» ، ويتخيلون بالذهن مواضع كافة الأحجار ، ينتصرون فى معظم الأحيان على عدد من اللاعبين معا . وقد حلل «تين» هذه الملكة فى صفحة مشهورة من كتابه «فى العقل» ، مستندا إلى معلومات فى صفحة مشهورة من كتابه «فى العقل» ، مستندا إلى معلومات قدمها له أحد أصدقائه^(٢) ، فقال أن هناك ذاكرة بصرية محضة ، وأن اللاعب يرى صورة كل مائدة من موائد الشطرنج مع الأحجار التى فوقها على نحو ما تكون عليه لدى آخر ضربة ، كأنه يبصرها فى مرآة داخلية .

(١) بيته ، «سيكولوجية كبار الحساين ولاعبى الشطرنج» ، باريس ١٨٩٤ .

(٢) تين ، «فى الذكاء» ، باريس ١٨٧٠ . ج ١ ، ص ٨١ وما يليها .

ولكن من تحقيق قام به بينه وتناول عددا من «اللاعبين بغير نظر» تبرز نتيجة واضحة جدا ، هى أن صورة مائدة الشطرنج لا تكون فى ذاكرة اللاعب كما هى ، «كأنها فى مرآة» ، بل تقتضى من اللاعب جهدا تأليفيا فى كل لحظة ، فما هو هذا الجهد ؟ ما هى العناصر الحاضرة فى الذاكرة بالفعل ؟ هنا أدى البحث إلى نتائج غير منتظرة . فقد أجمع اللاعبون الذين سئلوا عن هذا على أن صورة الأحجار نفسها تعوق أكثر مما تفيد ، وأن ما يحفظونه ويتصورونه من كل حجر ليس مظهره الخارجى ، بل قوته ، ومداه ، وقيمته ، أى وظيفته . «الفيل» مثلا ليس قطعة من الخشب مقدودة على نحو معين ، وإنما هو «قوة مائلة» ؛ و«القلعة» قوة تسير على «خط مستقيم» ، و«الفرس» حجر يعادل أربعة «بيادق» ويتقل وفقا لقاعدة خاصة ، الخ . ذلكم ما يتعلق بالأحجار . أما يتعلق باللعب ، فإن الحاضر فى ذهن اللاعب هو مركب من القوى ، أو قل علاقة بين قوى متحالفة ومتعادية . واللاعب يستعيد بذهنه تاريخ اللعب من أوله . فهو يتصور الحوادث المتعاقبة التى أدت إلى الوضع الأخير ، فإذا حصل بذلك على تصور للمجموعة ، كان فى وسعه أن يقلب هذا التصور إلى صورة بصرية متى شاء ، وهذا التصور المجرد واحد . وهو يقتضى أن تتداخل كل العناصر بعضها فى بعض تداخلا متبادلا . والدليل على ذلك أن كل لعبة تظهر للاعب فى هيئة خاصة بها ، وهو يحسها ذات طابع فريد فى نوعه ، حتى لقد سئل أحدهم فى ذلك فقال : «أننى أدركها كما يدرك الموسيقى المعزوفة فى مجموعها» .

وهذا الاختلاف فى الهيئة هو الذى يتيح للاعب أن يقوم بعدة لعبات دون أن يخلط بينها ، وإذن فهنا هنا مخطط أيضا يمثل المجموع ، وهذا المخطط ليس خلاصة للمجموع ، فهو لا يقل كمالات عن الصور حين تنبعث ، لكنه يضم ، على حالة من التضمن المتبادل . شيئا منتشره الصورة أجزاء خارجية بعضها عن بعض .

حللوا جهدكم حين تستحضرون فى مشقة . ذكرى بسيطة . أنكم تبدءون بتصور تشعرون فيه بوجود عناصر حركية مختلفة متداخلة بعضها فى بعض . أن هذا التضمن المتبادل . وبالتالي هذا التعمد الداخلى ، أمر لازم جدا ، بل أنه جوهر التصور التخطيطى ، حتى ليتمكن أن يكون المخطط ، إذا كانت الصورة التى علينا استحضارها بسيطة ، أن يكون أقل بساطة منها بكثير ، وليس على أن أذهب بعيدا جدا حتى أضرب لكم مثلا على ذلك ، كنت منذ مدة أضع خطة المقال الحاضر ، وأثبت قائمة الأبحاث التى سأرجع إليها ، فأردت أن أتذكر اسم (Prendergast) . المؤلف الذى ذكرت لكم منهجه الحدسى منذ لحظة ، وكنت قد قرأت ما كتبه عن الذاكرة مع أشياء أخرى كثيرة فى هذا الموضوع ، فلم أستطع أن أتذكر هذا الاسم ، ولا الكتاب الذى رأيته مذكورا فيه لأول مرة ، وقد لاحظت مراحل العمل الذى كنت أقوم به أثناء محاولتى تذكر هذا الاسم المستعصى ، فرأيت أننى بدأت بالشعور العام الذى خلفه فى . أنه شعور بالغربة ، لكنها ليست غربة

غير محدودة ، إنه شعور ترين عليه فكرة الوحشية والنهب ، شعور تحسه أمام طائر كاسر ينقض على فريسته ، وينشب فيها مخالبه ، ثم يطير ، أننى أقول لنفسى الآن : لابد أن كلمة prendre (أخذ) التى يمثلها المقطعان الأولان من الاسم كان لها دخل كبير فى ذلك الشعور ، ولكن لا أدري أكانت تكفى هذه المشابهة لايجاد شعور واضح مثل هذا الوضوح ، والآن إذا أرى اسم Abrogast يأبى إلا أن يرد على ذهنى كلما فكرت فى Prendergast أقدر أننى مزجت فكرة prendre العامة ، باسم Ab-rogaste ، فكان لى منهما ذلك الشعور ، لأن اسم Abrogaste الذى بقى لى من أيام دراسة التاريخ الرومانى يبعث فى ذهنى صوراً غامضة من الوحشية والبربرية ، على أنى غير واثق من هذا تمام الثقة ، وكل ما أستطيع تأكيده هو أن الشعور الذى بقى فى ذاكرتى من الاسم شعور فريد فى نوعه تماماً ، وكان يحاول ، من خلال الوف العوائق ، أن يتقلب إلى اسم علم ، وكان يأتينى على وجه الخصوص بالحرفين R D ، على أن هذين الحرفين لم يكونا يأتيان على أنهما صورتان بصريتان أو سمعيتان أو صورتان حركيتان جاهزتان ، بل على أنهما بوجه خاص إشارة إلى اتجاه الجهد اللازم أتباعه للوصول إلى الاسم المطلوب ، وكان يبدو لى ، وهذا خطأ ، أنهما لابد أن يكونا الحرفين الأولين من الكلمة ، وما ذلك الا لأنهما كانا يرشدانى إلى الطريق ، قلت لنفسى : فلا جرب بهما مختلف المقاطع واحداً بعد آخر ، فلعلنى أصل إلى نطق المقطع الأول

، فأمسك عندئذ بطرف الاندفاع ، فتمضى بى إلى الغاية ، لا أدرى
أكان يمكن أن يودى هذا العمل إلى نتيجة ، إلا أنني ما كدت أخطو
بضع خطوات حتى تذكرت أن الاسم كان مذكورا فى هامش كتاب
«كاي» عن تربية الذاكرة ، وإنى عرفت أول ما عرفت عن طريق ذلك
الهامش ، فرجعت إليه فوجدت فيه ضالتي ، قد يكون انبعث هذه
الذكرى فجأة من قبيل المصادفة ، ولكن من الجائز أيضا أن يكون العمل
الموقوف على قلب المخطط إلى صورة، قد تجاوز الهدف، فبدلا من أن
يوقظ الصورة نفسها ، أيقظ الظروف التى لا يستها فى البدء .

يبدو ، فى هذه الأمثلة ، ان جوهر الجهد التذكرى هو أن ينشر
المخطط - وهذا المخطط أن لم يكن بسيطا فهو على الأقل مركز - صورة
تميزت عناصرها واستقلت بعضها عن بعض كثيرا أو قليلا ، فحين ندع
الذاكرة تطوف على غير هدى ، بلا جهد ، فإن الصور تعقب الصور ،
وكلها فى مستوى شعورى واحد ، أما حين نبذل جهدا ، فإننا نتقل إلى
مستوى أعلى ، ثم نهبط شيئا بعد شئ نحو الصور التى علينا أن
نتذكرها ، فإذا كنا فى الحالة الأولى ، إذ نجمع صورا إلى صور ، نتحرك
حركة ندعوها مثلا حركة أفقية على مستوى واحد ، فقد وجب أن نقول
أن الحركة فى الحالة الثانية حركة عمودية وأنها تنقلنا من مستوى إلى
مستوى آخر . . أن الصور فى الحالة الأولى متجانسة فيما بينها ، ولكنها
تمثل أشياء مختلفة ، أما فى الحالة الثانية فإن الشئ الممثل فى جميع

لحظات العملية شيء واحد بعينه ، ولكنه ممثل بأشياء مختلفة ، بحالات عقلية غير متجانسة ، فتارة بمخططات ، وتارة بصور ، والمخطط ينحدر نحو الصورة كلما اشتدت حركة الهبوط ، وكل منا يشعر أن العملية تتم امتدادا وسطحاً في الحالة الأولى ، واشتدادا وعمقا في الحالة الثانية .

على أن من النادر أن تتم العمليتان منفصلتين ، وأن نجد أحدهما على حالتهما الصافية ، فمعظم أفعال التذكر تنطوي على هبوط المخطط نحو الصورة وعلى تطواف بين الصور نفسها ، ولكن معنى ذلك ، كما أشرنا إلى هذا في أول البحث ، أن فعل الذاكرة ينطوي عادة على نصيب من جهد ، ونصيب من آلية ، هبني اذكر في هذه اللحظة رحلة طويلة قمت بها سابقا ، أن حوادث هذه الرحلة يستدعي بعضها بعضاً ، فتحضر على أى ترتيب ، ولكنني إذا بذلت جهدا لا تذكر فترة بعينها ، كنت أمضى من مجموع الفترة إلى الأجزاء التي تتألف منها ، والمجموع يبدو لي في أول الأمر مخططا غير منقسم ، ذا لون انفعالي معين ، صحيح أنني حين أطوف بين الصور تطويها ، فإن هذه الصور كثيرا ما تطلب إلى أن أعود إلى المخطط لأكملها ، ولكنني حين أشعر بالجهد ، فإن السير يكون من المخطط إلى الصورة .

ونقول الآن مخلصين : أن جهد التذكر يقوم على قلب تصور تخطيطي ، متداخل الأجزاء ، إلى تصور ذي صور توضع أجزاؤه بعضها إلى جانب بعض .

وينبغي الآن أن ندرس جهد الفهم عامة ، أعنى الجهد الذى نبذله حتى نفهم وحتى نؤول ، وسأقتصر هنا على اشارات ، ومن شاء التوسع فليرجع إلى كتابى « المادة والذاكرة »^(١) .

لما كان فعل الفهم يتم بغير انقطاع ، فإن من الصعب أن نقول أين يبدأ جهد الفهم هنا وأين ينتهى ؟ على أن هناك طريقة فى الفهم والتفكير تستبعد الجهد ، كما أن هناك طريقة أخرى ، أن كانت لا تتضمنه بالضرورة ، فإنها تلاحظ على وجه العموم حيثما يكن جهد .

أما الفهم الأول فيظهر فى كوننا ، إذ ندرك ادراكا معقدا بعض التعقيد ، نرد على هذا الادراك بفعل مناسب رداً أكلياً ، هل تعرف شئ يستعمل الا معرفة استعمال هذا الشئ ؟ وهل معرفة استعمال هذا الشئ إلا أن نخطط بصورة آلية ، إذ ندركه ، الفعل الذى ربطته العادة بهذا الادراك ؟ تعلمون أن الملاحظين الأول ، كانوا يطلقون اسم ابراكسيا على العمى المادى . وهذا معناه أن العجز عن تعرف الأشياء التى تستعمل هو بالدرجة الأولى عجز عن استعمالها^(٢) . على أن هذا الفهم الآلى يمتد إلى

(١) «المادة والذاكرة» ، ص ٨٩ - ١٤١ .

(١) كوسمول «أمراض الكلام» ، باريس ١٨٨٤ ، ص ٢٣٣ ، آلن ستار ، «الابراكسيا والآفازيا» السجل الطبى ، تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٨٨ . راجع لأكير ، «الطب العصبى» ، ١٨٨٨ ؛ نوديه ، «أنواع النسيان» ، باريس ١٨٩٩ ؛ كلاباريد ، «نظرة عامة على النسيان» ، السنة السيكلوجية ، ٦ ، ١٩٠٠ ، ص ٣٥ وما يليها .

أبعد بكثير مما يظنون ، أن المحادثة الدارجة تتألف ، فى قسم كبير منها ، من اجابات جاهزة على أسئلة تافهة ، فيعقب الجواب السؤال من غير أن يعنى العقل بمعنى السؤال ولا بمعنى الجواب ، وعلى هذا النحو يستطيع خرفان أن يتحدثا فى موضوع بسيط حديثا يكاد يكون منسجماً رغم أنهما أصبحا لا يعرفان ما يقولان^(١) . وقد لوحظ غير مرة أننا نستطيع أن نربط كلمات بكلمات على أساس التوافق أو عدم التوافق بين الأصوات «توافقاً موسيقياً أن صح التعبير» ، وأن نؤلف على هذا النحو جملاً مترابطة ، بدون أن يتدخل العقل (بالمعنى الأصلي للكلمة) فى ذلك ، فتأويل الإحساسات فى هذه الأمثلة يتم حالا بحركات ، ويبقى الفكر ، كما قلنا ، فى «مستوى شعورى» واحد بعينه .

ولا كذلك الفهم الحقيقى . فإنه يكون بحركة من الفكر تتردد بين الادراكات أو الصور من جهة ، وبين معناها من جهة أخرى ، فما هو الاتجاه الأساسى لهذه الحركة ؟ لقد يخيّل إلينا لأول وهلة أننا نبدأ هاهنا بالصور ، ثم نصعد منها إلى معناها ، لأن الصور هى التى ندركها أولاً ، وأن «الفهم» إنما هو ، على الجمل ، تأويل ادراكات أو صور . فسواء أكنّا نتابع برهاناً ، أم نقرأ كتاباً ، أم نسمع خطاباً ، فالذى يتقدم إلى العقل إنما هو إدراكات أو صور ، يترجمها العقل إلى علاقات ، كما

(١) روبرتسون ، «المنعكس الكلامى» مجلة العلم النفسى ، نيسان (ابريل) ١٨٨٨ ؛ فريه ، «اللغة كمنعكس» ، المجلة الفلسفية ، كانون الثانى (يناير) ١٨٩٦ .

لو كان عليه أن ينتقل من العيان إلى التجريد ، ولكن هذا من الأمر ظاهره . ومن السهل أن نرى أن الفكر فى عمل التأويل يسير فى عكس هذا الاتجاه .

هذا واضح فى حالة عملية رياضية ، فهل نستطيع أن نتابع عملية حسابية ما لم نعد إجرائها بأنفسنا ؟ هل نفهم حل مسألة إلا بأن نحل المسألة بدورنا ؟ يكون الحساب مكتوبا على السبورة ، ويكون الحل مطبوعا فى كتاب أو معروضا بكلام ، ولكن الأرقام التى نراها ليست إلا تصبا مرشدة نستعين بها للتأكد من أننا لم نضل الطريق ، والجمل التى نقرأها أو نسمعها لا يكون لها بالنسبة إلينا معنى تام إلا حين نكون قادرين على أن نكتشفها بأنفسنا ، ونخلقها من جديد أن صح التعبير ، وذلك بأن نستمد من ثروتنا الخاصة التعبير عن الحقيقة الرياضية التى تعرضها ، أننا طوال البرهان المنظور أو المسموع نلتقط بعض الإيحاءات ، ونتقن بعض نقاط الاستناد ، ومن هذه الصور البصرية نقفز إلى تصورات علاقوية مجردة ، ثم نعد إلى هذه العلاقات ، فننشرها كلمات نتخيلها ، تضاف إلى الكلمات المقررة أو المسموعة وتغطيها .

ولكن أليس الأمر على هذا النحو فى كل عمل تأويلى ؟ يفكر بعضهم فى الأمر أحيانا كما لو كانت القراءة وكان الاصغاء اعتمادا على الكلمات المنظورة أو المسموعة ، وارتقاء بعد ذلك من كل منها إلى الفكرة المقابلة ، ثم ضمما لهذه الأفكار المختلفة بعضها إلى بعض ، إلا أن

الدراسة التجريبية للقراءة وسماع الكلمات تبين لنا أن الأمور تجري على نحو مخالف لهذا كل المخالفة ، أن ما نراه من الكلمة شيء يسير جدا ، فنحن لا نرى إلا بضعة أحرف بل لا نرى إلا بضع سمات رئيسية ، والتجارب في هذا الصدد قاطعة نهائية (تجارب كاتل وجولد شايدر وموللر وبلسبورى - وأن انتقدها اردمان ودودج) . ولا تقل عن هذه التجارب دلالة تجارب «باجلى» على سماع الكلام ، وهى تقرر فى وضوح ودقة أننا لا نسمع من الكلمات الملفوظة إلا جزءاً . ودعنا من التجربة العملية ، إن كلا منا قد لاحظ أن من المستحيل عليه أن يدرك ادراكا متميزاً كلمات لغة يجهلها ، الحقيقة أن البصر والسمع وحدهما لا يزيدان على أن يقدمنا إلينا نقاط استهداء ، أو قل لا يزيدان على أن يرسمنا لنا اطاراً نملؤه نحن بما نملك من ذكريات ، ومن أفدح الخطأ فى فهم آلية التعرف أن نظن أننا نبدأ بأن نرى ونسمع ، وأننا بعد ذلك ، أى بعد أن يتألف الادراك ، نقرب هذا الادراك من ذكرى مشابهة حتى نتعرفه . فالحقيقة أن الذكرى هى التى تجعلنا نرى ونسمع ، وأن الادراك بحد ذاته عاجز عن استحضار الذكرى التى تشبهه ، إذ لا بد له من أجل هذا أن يكون قد اتخذ شكله ، وأصبح كاملاً إلى درجة كافية ، فى حين أنه لا يصبح ادراكاً كاملاً ، ولا يكتسب شكلاً متميزاً إلا بالذكرى نفسها ، إذ تندس فيه ، وتقدم له القسم الأعظم من مادته . وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن المعنى بالدرجة الأولى هو الذى يقودنا فى إعادة تأليف الأشكال والأصوات ، أن ما نراه من الجملة المقروءة وما نسمعه من العبارة الملفوظة هو القدر الضرورى

لنقلنا إلى سلسلة الأفكار المقابلة ، فإذا أدركنا هذه الأفكار جسديتها في كلمات افتراضية نحاول أن تنطبق على ما نرى وما نسمع ، فالتأويل هو إذن ، فى واقع الأمر ، إعادة تأليف ، أن الاتصال الأول بالصورة يفرض على الفكرة المجردة اتجاهها ثم تنتشر هذه الفكرة المجردة صوراً متصورة تتصل بدورها بالصور المدركة ، وتتبع أثرها ، ونحاول أن تنطبق عليها ، فإذا كان هذا الانطباق تاماً يكون الإدراك مؤولاً تأويلاً تاماً .

أن هذا العمل التأويلي يكون من السهولة ، حين يتكلم محدثنا نفس اللغة التى نتكلمها ، بحيث لا يكون لنا متسع من الوقت لتفكيك العمل إلى مراحل مختلفة . لكننا نشعر به أوضح شعور حين يتكلم محدثنا لغة أجنبية لا نجيدها اجادة تامة . فلإننا نشعر عندئذ تمام الشعور أن الأصوات التى نسمعها فى تمييز إنما نتخذها نقاط استهداء ، وأننا نتقل دفعة واحدة إلى سلسلة من التصورات مجردة بعض الشيء ، يوحى بها ما تسمعه الأذن ، وبعد ذلك نسير مع المعنى الذى تصورناه إلى لقاء الأصوات التى نسمعها ، فإذا حصل بين المعنى وبين التصورات انطباق تام كان التأويل صحيحاً .

ثم هل تتصورون أن التأويل كان يمكن أن يتم لو أننا نمضى فى الواقع من الألفاظ إلى الأفكار ؟ أن ألفاظ الجملة ليس لها معنى مطلق ، فكل واحدة منها تستمد بعض معناها مما يسبقها ومما يليها . وحتى كلمات الجملة ليست قادرة جميعها على أن تستحضر صورة مستقلة أو فكرة

مستقلة . فكثير منها يعبر عن علاقات ، وهو لا يعبر عن هذه العلاقات إلا بموضعه من المجموع وصلته بباقي كلمات الجملة . ولذلك فإن فكراً يعضى من الكلمة إلى الفكرة يكون دائم الارتباك وبالتالي دائم الضلال ، فالفهم لا يكون صريحاً ومؤكداً الا إذا بدأنا بمعنى نفترضه أى نؤلفه افتراضاً ، ثم هبطنا منه إلى الكلمات الجزئية المدركة بالفعل ، واتخذناها نقاط استهداء لرسم كل تشنيات المنحنى الخاص للطريق الذى على العقل أن يتبعه .

لا أستطيع هنا أن أعالج مسألة الانتباه الحسى . ولكنى أعتقد أن الانتباه الارادى ، أعنى الانتباه الذى يصحب أو يمكن أن يصحب بشعور بالجهد ، انما يختلف هنا الانتباه الآلى بأنه يعمل عناصر نفسية مقيمة فى مستويات شعورية مختلفة ، أن فى الانتباه الآلى حركات وأوضاعاً تجعل الادراك متميزاً بعد أن كان غامضاً ، ولكن يبدو أن الانتباه الارادى لا يكون أبداً بدون «سبق ادراك» ، كما قال لويس^(١) ، أى بدون تصور هو تارة صورة مستبقة ، وتارة شئ أكثر تجريداً - أعنى فرضاً متصلاً بمعنى ما سندرك ، وبالعلاقة المحتملة بين هذا الادراك وبين بعض عناصر التجربة الماضية ، لقد تناقشوا حول المعنى الحقيقى لذبذبات الانتباه ، فبعضهم قال أن أصل الظاهرة مركزى ، وبعضهم قال بل أصلها مسحيطى ، ولكن حتى حين نرفض الرأى الأول ، يبدو أنه لابد أن

(١) لويس ، «مسائل الحياة والفكر» ، لندن ١٧٨٩ ، ج ٣ ، ص ١٠٦ .

نحتفظ منه بشيء ، فنسلم بأن الانتباه لا يكون بدون صدور صور مركزية تهبط إلى الإدراك ، وبهذه الصورة نستطيع أن نفسر لأنفسنا نتيجة الانتباه ، سواء اعتبرناها تقوية للصورة كما يرى بعض المؤلفين أم اعتبرناها توضيح الصورة وتمييزها فحسب ، فهل يمكن أن نفهم «أغتناء» الإدراك بالانتباه شيئاً بعد شيء لو أن الإدراك الخام هنا أكثر من وسيلة للإحياء ، وأكثر من اهابة بالذاكرة خاصة ؟ أن الإدراك الخام لبعض الأجزاء يوحى بتصور تخطيطي للمجموع ، ولعلاقات الأجزاء بعضها ببعض ، فنشر هذا المخطط «صوراً ذكريات» ، ونحاول أن نطبق هذه «الصور الذكريات» على الصور المدركة ، فإذا لم نستطع ذلك بحثنا عن تصور تخطيطي آخر ، فالجزء الإيجابي المجدى من هذا العمل هو دائماً المضى من المخطط إلى الصورة المدركة .

فالجهد العقلى الذى يبذل للتأويل والفهم والانتباه إنما هو اذن حركة من «المخطط الحركى» نحو الصورة التى تنشره ، أنه تحول مستمر للعلاقات المجردة التى توحى بها الأشياء ، نعم أن الشعور بالجهد لا يحصل فى هذه العملية دائماً ، وسترى بعد قليل ما هو الشرط الذى يتوفر فى العملية حتى نشعر بالجهد . ولكننا لا نشعر بجهد عقلى إلا أثناء تحرك من هذا النوع . أن الشعور بجهد الفهم يحصل فى الطريق من المخطط إلى الصورة .

بقى أن نتحقق من هذا القانون فى الصورة العليا من الجهد العقلى ، أعنى فى جهد الاختراع ، أن الخلق بالخيال هو حل لمسألة كما لاحظ

ريبو^(١) ، فهل نحل مسألة الا بأن نفترضها محلولة ؟ قال ريبو : أننا نتخيل أولاً مثلاً أعلى أى نتيجة حاصلة ، ونحاول بعدئذ أن نعرف بأى تركيب من العناصر نصل إلى هذه النتيجة ، فتحن ننتقل فى قفزة واحدة إلى النتيجة الكاملة ، أى إلى الغاية التى علينا أن نحققها : وجهد الابداع كله يكون بعدئذ فى ملء المسافة التى قفزنا فوقها ، والوصول إلى هذه الغاية مرة أخرى ، لا بالقفز فى هذه المرة ، بل باتباع سلسلة الوسائل المتصلة التى تحقق لنا هذه الغاية . وكيف ندرك الغاية بدون الوسائل ، وكيف ندرك الكل بدون الأجزاء ؟ أن هذا لا يمكن أن يكون بصورة ، لأن الصورة التى ترينا النتيجة وهى تتحقق ترينا فى داخل هذه الصورة نفسها الوسائل التى تحصل بها هذه النتيجة ، فلا بد إذن أن نسلم أننا نتخيل المجموع فى شكل مخطط ، وإن الاختراع انما هو قلب المخطط إلى صورة .

أن المخترع الذى يريد أن يوجد آلة ما يتخيل النتيجة التى يجب أن يحصل عليها . والصورة المجردة لهذه النتيجة تبعث فى ذهنه ، تبعاً ، بالتلمس والتجريب ، الصورة العيانية لمختلف الحركات المؤلفة التى تحقق الحركة الكلية ، ثم الصور العيانية للقطع ومركبات القطع القادرة على أن تقوم بهذه الحركات الجزئية . وفى هذه اللحظة يكون الاختراع قد تم ، وانقلب التصور التخطيطى إلى تصور ذى صور . والكاتب الذى يكتب

(١) ريبو ، «الخيال الخالق» ، باريس ١٩٠٠ ، ص ١٣ .

رواية ، والمؤلف الدرامى الذى يخلق شخصياتاً وظروفاً ، والموسيقى الذى يؤلف لحناً ، والشاعر الذى ينظم قصيدة ، كل أولئك يقوم فى ذهنهم أول ما يقوم شىء بسيط مجرد ، ليس بذى جسم ، هو بالنسبة للموسيقى والشاعر عاطفة جديدة يجب أن تنتشر أصواتاً أو صوراً ، وهو بالنسبة للروائي والدرامى فكرة يجب أن تنتشر فى حوادث ، وعاطفة فردية أو اجتماعية يجب أن تتجسد فى شخصيات حية ، فتراهم يعملون فى مخطط للمجموع ، فمتى وصلوا إلى صورة واضحة للعناصر حصلت النتيجة ، وقد بين بولان فى أمثلة شائعة جداً كيف أن الخلق الأدبى والشعرى ، يمضى من «المجرد إلى العيانى» أى على وجه الاجمال ، من الكل إلى الأجزاء ، من المخطط إلى الصورة^(١) .

على أنه من المستبعد أن يظل المخطط ساكناً خلال العملية ، فإنه ليتغير بالصور نفسها التى يحاول أن يمتلىء بها . حتى ليتفق أن لا يبقى فى الصورة النهائية شىء من المخطط الأسمى . فكلما تقدم المخترع فى تحقيق تفصيلات الآلة ، عدل عن جزء مما كان يريد الحصول عليه منه ، أو حصل منه على شىء آخر . وكذلك الشخصيات التى يخلقها الروائي أو الشاعر ، فإنها تعود فتؤثر فى الفكرة أو العاطفة اللتين وجدت لتعبر عنهما . وهذا هو خاصة الجانب الذى لا يتنبأ به ، أنه ارتداد الصورة إلى المخطط تبدله أو تزيله . إلا أن الجهد ، بالمعنى الأسمى للكلمة ، يكون

(١) بولان ، «سيكولوجية الابتكار» ، باريس ١٩٠١ ، الفصل الرابع .

بالمضى من المخطط ، ثابتاً كان أم متغيراً ، إلى الصور التى يجب أن تملأه .

ومن المستبعد كذلك أن يسبق المخطط الصورة سبقاً صريحاً دائماً .

لقد بين ريبو أنه يجب أن نميز بين شكلين من التخيل المبدع :
التخيل الحدسى ، والتخيل الواعى . «فأما الأول فيمضى من الوحدة إلى التفاصيل .. وأما الثانى فيسير من التفاصيل إلى وحدة يستشفها بغموض ، أنه يبدأ بجزء يكون بمثابة بداية متكامل شيئاً بعد شيء ...
لقد وقف كهلر جزءاً من حياته على تجريب فروض غريبة إلى أن أتى ذلك اليوم الذى اكتشف فيه مدار المريخ الاهلياجى ، فتجسد عندئذ كل عمله السابق ، وانتظم فى مذهب^(١) » ومعنى هذا أنه بدلاً من مخطط وحيد . ذى أشكال ثابتة نتصور مفهومه المتميز على الفور ، يمكن أن يوجد مخطط مرن أو متحرك لا يرضى الفكر أن يجمد اطرافه ، بل ينتظر القرار من نفس الصور التى على المخطط أن يستدعيها حتى يتجسد ، على أنه سواء أكان المخطط ثابتاً أم متحركاً ، فالجهد العقلى إنما يظهر أثناء تنشر المخطط فى صور .

وإذا جمعنا هذه النتائج إلى النتائج السابقة انتهينا إلى قانون للعمل العقلى ، أى للحركة العقلية التى يمكن أن تصحب بشعور بالجهد فى

(١) ريبو ، المرجع المذكور ، ص ١٣٣ .

بعض الحالات ، فقلنا : أن العمل العقلي هو السير بتصور وحيد ، خلال مستويات شعورية مختلفة ، فى اتجاه يمضى من المجرى إلى العيانى ، من المخطط إلى الصورة ، يبقى علينا أن نعرف ما هى الحالات الخاصة التى نشعرنا فيها هذه الحركة الفكرية إشعاراً واضحاً بجهد عقلى (ولعل هذه الحركة تنطوى دائماً على شعور بالجهد ، إلا أن هذا الشعور يكون أحياناً من الضعف أو من طول الألفة بحيث لا يدرك إدراكاً متميزاً) .

إن الحس السليم وحده يجيب على هذا السؤال فيقول : يكون جهد حيث يكون العمل صعباً . ولكن ما هى العلاقة التى تعرف بها صعوبة العمل ؟ هى كون العمل لا يسير «من تلقاء ذاته» ، هى كونه يشعر بتعرق و يلاقى حاجزاً ، هى أخيراً كونه يقتضى من الوقت أكثر مما كنا نود حتى نصل إلى الغاية ، فمتى قلت جهداً فقد قلت بطشاً وتأخراً . ففى وسعك أن تستقر عند المخطط ، وتنتظر الصورة إلى غير نهاية ، فى وسعك أن تبطئ العمل إبطاء لا حد له ، فما تشعر عندئذ بالجهد . فلا بد إذن من أن ثلأ فترة الانتظار على نحو معين ، لا بد أن تتعاقب فى هذه الفترة أنواع خاصة من الحالات ، فما دى هذه الحالات ؟ نحن نعلم أن هنا انتقالاً من المخطط إلى الصور ، وأن الفكر لا يعمل إلا على قلب المخطط إلى صور . فالحالات التى يمر بها تقابل إذن محاولات تحايلها الصور لتدخل فى المخطط ، وقل أيضاً ، ولو فى بعض الحالات على الأقل ، أنها تقابل تبدلات يقبلها المخطط للحصول على الترجمة بصور ، ولا بد أن يميز الجهد العقلى هو هذا النوع الخاص من التردد .

لا أستطيع أن أفعل شيئاً خيراً من أن أعود هنا إلى فكرة شائعة عميقة قالها ديوى فى دراسة عن «سيكولوجية الجهد» ، بعد أن أصوغها وفقاً للاعتبارات التى أتيت على قراءتها ، ففى رأى ديوى^(١) ، أننا نشعر بالجهد كلما أعملنا عادات مكتسبة فى تعلم تمرين جديد ، ولا سيما إذا كان التمرين جسمياً ، فإننا لا نستطيع أن نتعلمه إلا باستعمال أو تبديل بعض الحركات التى تعودناها من قبل . فالعادة القديمة عندئذ تقاوم العادة الجديدة التى نريد أن نتعلمها بواسطتها . وما الجهد إلا الصراع بين عادتين مختلفتين ومتشابهتين معا .

فلنعبر عن هذه الفكرة بلغة المخطط والصور ، ولنطبقها فى شكلها الجديد هذا على الجهد الجسمى ، وهو الذى عنى به المؤلف أكثر ما عنى ولنر ألا يوضح الجهد العقلى هنا كل منهما الآخر ؟

ماذا نعمل حتى نتعلم بجهودنا وحدها تمرينا معقدا كالرقص مثلا ؟ أننا نبدأ بأن ننظر إلى الراقصين ، فنحصل بذلك ، إذا كانت الرقصة هى الفالس مثلا ، على ادراك بصرى لحركة الفالس ، فنعهد بهذا الادراك إلى الذاكرة ، ويكون علينا بعدئذ أن نحصل من ساقينا على حركات يشبه ادراكنا لها الادراك الذى حفظته الذاكرة . ولكن ماذا كان هذا الادراك ؟ أنقول أنه صورة واضحة نهائية لحركة الفالس ؟ أنا إذن نسلم بأن فى امكاننا أن ندرك حركة الفالس إدراكا صحيحا دقيقا حين لا نعرف أن

(١) ديوى ، «سيكولوجية الجهد» ، مجلة الفلسفة ، كانون الثانى (يناير) ١٨٩٧ .

نرقص ، ومن البديهي أنه لئن كان تعلم هذه الرقصة يقضى أن نبدأ بالنظر إليها ، فإننا فى مقابل ذلك لا نراها رؤية حسنة ، لا فى تفاصيلها ولا فى مجموعها ، ما لم نكن قد تعودنا رقصها بعض التعود ، فالصورة التى سنستخدمها ليست اذن صورة بصرية ثابتة : ليست صورة بصرية ثابتة لأنها تتغير وتدق أثناء التعلم الذى عليها أن توجهه ، ولا هى كذلك صورة بصرية تماما إذ ما دامت تتكامل أثناء التعلم ، أى تتكامل على قدر ما نكتسب الصور الحركية المناسبة ، فمعنى ذلك أن هذه الصور الحركية التى تستحضرها الصورة البصرية (على أنها أدق من الصورة البصرية) ، تحتاج هذه الصورة البصرية وتميل إلى أن تحل محلها ، فالواقع أن الجزء المجدى من هذا التصور ليس بصريا محضا ، ولا هو حركى محض ، وإنما هو بصرى حركى معا ، لأنه صورة العلاقات ، الزمنية خاصة ، بين الأجزاء المتعاقبة من الحركة الواجبة اجراؤها . وأن تصورا من هذا النوع تتمثل فيه العلاقات خاصة ، يشبه كثيرا ما دعونا به بالخطط .

وبعد ، فإننا لا نبدأ بمعرفة الرقص إلا يوم يكون هذا المخطط المفروض كاملا ، قد حصل من جسمنا على الحركات المتعاقبة التى هو نموذج لها ، وبتعبير آخر : أن المخطط ، وهو تصور مجرد للحركة الواجب اجراؤها ، يجب أن يتلى بكل الاحساسات الحركية التى تقابل الحركة حين اجراؤها . وهو لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا باستحضار

تصورات هذه الاحساسات واحدة واحدة ، أو على حد تعبير باستيان ، باستحضار «الصور الحركية» للحركات الجزئية الأولية التى تؤلف الحركة الكلية . وعلى قدر ما تمتلئ بالحياة هذه الذكريات الحركية للإحساسات ، تنقلب إلى إحساسات حركية فعلية ، وتصير بالتالى إلى حركات مجرأة . إلا أنه لابد أن نملك هذه الصورة الحركية أولا . أى أننا كيما نتعود حركة معقدة كحركة الفالس مثلا لابد أن نملك أولا عادة الحركات الأولية التى ينحل إليها الفالس ، ومن السهل أن نرى فى الواقع أن الحركات التى نجريها عادة ، حتى نمشى أو نقف على رأس القدم أو ندور حول أنفسنا ، هى الحركات التى نستعملها فى تعلم الرقص . ولكننا لا نستعملها كما هى ، بل لابد من تعديلها بعض التعديل ، ودفع كل منها فى اتجاه الحركة العامة للفالس ، والتأليف بينها على نحو جديد . فمن جهة ، هناك اذن التصور التخطيطى للحركة الكلية الجديدة ، ومن جهة أخرى هناك الصور الحركية للحركات القديمة ، وهى تماثل أو تشبه الحركات الأولية التى تنحل إليها الحركة الكلية . وتعلم الفالس يكون بتنظيم مختلف هذه الصور القديمة تنظيما جديدا يتيح لها أن تدخل جميعا فى المخطط ، والمسألة هنا أيضا إذن مسألة نشر المخطط فى صور . إلا أن التجمع القديم يقاوم التجمع الجديد . إن عادة المشى مثلا تعاكس محاولة الرقص ، فالصورة الحركية الكلية للمشى تمنعنا من أن نؤلف على الفور الصورة الحركية للرقص من الصور الحركية للمشى وغيره فما يصل

مخطط الرقص دفعة واحدة إلى الامتلاء بالصور الأولية الكثيرة تدريجاً إلى تصالح جديد ، والناتج كذلك فى معظم الأحيان عن تبدلات تطراً على المخطط لتجعله قابلاً للانتشار فى صور - هذا التأخر الخاص الناشئ عن تلمسات ومحاولات مثمرة قليلاً أو كثيراً ، وعن تلاؤمات الصور مع المخطط والمخطط مع الصور ، وعن تداخلات أو تجمعات بين الصور - أليس هو المسافة بين المحاولة الشاقة والتنفيذ السهل ، بين تعلم التمرين والتمرين نفسه ؟

ومن السهل أن نرى الأمور تجرى على هذا النحو فى كل جهد يبذل للتعلم والفهم ، أى على الجملة فى كل جهد عقلى . انظروا إلى جهد التذكر ، لقد بينا أنه يكون بالانتقال من المخطط إلى الصورة . إلا أن من الحالات ما يكون فيها انتشار المخطط فى صور مباشرة ، إذ لا يكون هناك إلا صورة واحدة تتقدم للقيام بهذا العبء . وفى حالات أخرى يكون هناك عدد كبير من الصور تتنافس على القيام به ، ومتى كان هناك عدة صور مختلفة كان معنى ذلك ، بوجه العموم ، أن ليس بينها جميعاً صورة تتوفر فيها الشروط التى يقتضيها المخطط ، ولهذا يمكن أن يكون على المخطط أن يتبدل هو نفسه ، حتى يحصل على الانتشار فى صور . وهكذا فإننى حين أريد أن اذكر اسماً علماً أتوجه أول ما توجه إلى الشعور العام الذى خلفه فى ، وهذا الشعور العام «مخطط حركى» ، وسرعان ما تتوارد إلى خاطرى صور أولية كثيرة ، كحروف الأبجدية مثلاً

فتحاول هذه الحروف أن تتألف معا ، أو أن يحل بعضها محل بعض ، وأن تنتظم على أى حال وفقا لما يأمر به المخطط ، ولكن كثيرا ما تبين أثناء هذا العمل استحالة الوصول إلى صورة منظمة باقية ، وعندئذ يتبدل المخطط تدريجياً ، بتأثير نفس الصور التى أيقظها ، والتى يمكن مع ذلك أن تتبدل هى الأخرى بل أن تزول ، ولكن ، سواء انتظمت الصور فيما بينها فحسب ، أم كان على المخطط والصور أن يطاوع كل منها الآخر ، فإن جهد التذكر يتضمن بعدا بين المخطط والصور ، يتبعه تقارب تدريجى ، وكلما كان هذا التقارب يقتضى ذهابا وإيابا وتذبذبا ونضالا ومفاوضة كان الشعور بالجهد أشد .

ولا تتجلى هذه الحركة فى أى موضع تجليها فى جهد الاختراع ، فها هنا نشعر شعورا واضحا بوجود شكل تنظيمى . قد يكون متغيرا ، لكنه سابق على العناصر التى ستنظم ، ثم نشعر بوجود تزامن بين العناصر بعضها وبعض ، ثم نشعر ، إذا تم الاختراع ، بتوازن هو تلاؤم متبادل بين الصورة والمادة ، والمخطط يتغير من فترة إلى فترة ، لكنه فى كل فترة من هذه الفترات يظل ثابتا بعض الثبات ، ويكون على الصور أن تتلاءم معه ، وتجرى الأمور كما لو كنا نخط حلقة من المطاط فى كل الاتجاهات معا حتى نضطرها إلى اتخاذ الشكل الهندسى لمضلع ما . فالمطاط ، على وجه العموم ، يضيق فى بعض النقاط بنسبة ما يستطيل فى بعضها الآخر ، فنحتال على الأمر ، ونثبت النتيجة فى كل مرة .

وقد يكون علينا أثناء هذه العملية أن نغير الشكل الذى حددناه للمضلع فى أول الأمر . أن الأمر على هذا النحو فى جهد الاختراع ، سواء أدام ثوانى معدودة أم اقتضى سنين طويلة .

وبعد . فهل هذا التردد بين المخطط والصورة ، وهذه الحركة بين الصور وهى تتألف أو تتنازع حتى تدخل فى المخطط ، أى هذه الحركة الخاصة من التصورات ، هل هذا كله جزء من شعورنا بالجهد متم له ؟ هل يجوز لنا ، ما دمنا نراه موجودا حيثما نشعر بالجهد غائبا حيثما يغيب هذا الشعور ، أن لا نسلم بأنه داخل فى هذا الشعور نفسه ؟ ولكن من جهة أخرى ، أنى لحركة تصورات وأفكار أن تدخل فى تركيب شعور ؟ تميل السيكلولوجيا المعاصرة إلى أن ترد كل ما فى الانفعال من عنصر انفعالى إلى احساسات محيطية . وحتى حين لا تذهب إلى هذا الحد ترى أن الانفعال لا يمكن أن يرد إلى التصور . فما هى إذن العلاقة الصحيحة بين اللون الانفعالى الذى يصبغ كل جهد عقلى ، وبين هذا النوع من حركة التصورات الذى يكشف عنه التحليل ؟

من السهل أن أعترف بأن الانفعال الذى نشعر به فى الانتباه والتفكير والجهد العقلى بوجه عام ، يمكن أن ينحل إلى احساسات محيطية . ولكن ليس يتبع هذا أن «حركة التصورات» التى رأيناها مميزا للجهد العقلى لم نشعر بها هى نفسها فى الانفعال ، ولعله يكفى أن نقول أن حركة الاحساسات جواب لحركة التصورات ، أو أنها أن صح

التعبير صدى لها على مستوى آخر ، وهذا سهل فهمه ، لا سيما وأن الأمر هنا ليس أمر تصور بل حركة تصورات ، بل نزاع أو تداخل بين التصورات ، من الممكن أن نفهم أن يكون لهذه الذبذبات العقلية مرافقات حسية ، من الممكن أن نفهم أن يتبع تردد العقل هذا قلق من الجسم ، فتكون الاحساسات المميزة تعبيراً عن هذا التوقف نفسه ، وعن هذا القلق ذاته ، الا يمكن أن نقول بوجه عام ان الاحساسات المحيطية التي يكشف عنها التحليل فى انفعال ما هى رموز إلى التصورات التى يرتبط بها هذا الانفعال ويشق منها ؟ أننا نميل إلى تمثيل أفكارنا بحركات فى الخارج ، وشعورنا بهذا التمثيل وهو يتحقق يرتد إلى الفكر فى نوع من الوثوب ، فينشأ عن ذلك هذا الانفعال الذى مركزه عادة تصور ، ولكننا نرى منه على وجه الخصوص الإحساسات التى كانت امتداداً لهذا التصور ، هذا إلى أن الاحساسات والتصور متصلان اتصالاً كاملاً بحيث لا نستطيع أن نقول أين ينتهى التصور وأين تبدأ الاحساسات ، ولذلك فإن الشعور يأخذ المتوسط فيجعل من الانفعال حالة فريدة فى نوعها هى وسط بين الاحساس والتصور ، ولكن فلنقتصر على القاء هذه النظرة بدون أن نقف عندها طويلاً . فإن المسألة التى نطرحها هنا لا يمكن أن تحل حلاً شافياً فى حالة علم النفس الراهنة .

ويبقى علينا أخيراً أن نبين أن هذا المفهوم للجهد العقلى يفسر النتائج الرئيسية للعمل العقلى ، وأنه فى الوقت نفسه أقرب المفاهيم إلى ملاحظة

الوقائع ملاحظة صافية بسيطة ، وأبعدها عن أن يكون نظرية من النظريات .

يجمع الناس على الاعتراف بأن الجهد يهب للتصور وضوحا وتميزا عظيمين ، والتصور يزداد وضوحا بنسبة ما يضافى عليه عدد أكبر من التفاصيل ، ويزداد تميزا بنسبة ما يزداد عزله ويحسن تفريقه عن كل التصورات الأخرى ، ولكن إذا كان الجهد العقلى سلسلة من الأفعال وردود الأفعال التى تتحقق بين مخطط وصور ، فقد فهمنا إذن أن هذه الحركة تؤدى من جهة إلى زيادة عزل التصور ، وتؤدى من جهة أخرى إلى زيادة غناه ، فالتصور ينعزل عن كل التصورات لأن المخطط المنظم يطرح الصور التى لا تستطيع أن تنشره فتضفى على المضمون الفعلى للشعور فردية حقيقية ، وهو من جهة أخرى يمتلىء بعدد متزايد من التفصيلات ، لأن تنشر المخطط يكون بابتلاع كل الذكريات وكل الصور التى يستطيع المخطط أن يهضمها ، وهكذا ففى الانتباه إلى إدراك ما ، أى فى هذا الجهد العقلى البسيط ، يبدأ الإدراك بأن يوحى فرضا لتأويله ، وعندئذ يجذب هذا المخطط إليه ذكريات كثيرة يحاول أن يطابق بينها وبين أجزاء معينة من الإدراك نفسه ، فيغتنى الإدراك بكل التفصيلات التى تستحضرها الذاكرة ، وفى نفس الوقت ينعزل عن سائر التفصيلات التى تستحضرها الذاكرة ، وفى نفس الوقت ينعزل عن سائر الادراكات بعنوان بسيط يكون المخطط قد بدأ يلصقه عليه أن صح التعبير .

قالوا أن الانتباه ضرب من «وحدانية الفكرة»^(١) ، ولفقوا النظر من جهة أخرى ، إلى أن غنى حالة عقلية ما متناسب تناسبا طرديا مع الجهد الذى يبذل فيها . أن هاتين النظرتين قابلتان لأن يوفق بينهما بسهولة ، إن فى كل جهد عقلى كثرة من الصور «مرئية أو كامنة» ، تدافع وتتزاحم لتدخل فى مخطط ، ولكن لما كان المخطط واحدا وغير متغير إلى حد ما ، فإن الصور الكثيرة التى تتطلع إلى ملئه أما أن تكون متشابهة فيما بينها ، أو متوافقة بعضها مع بعض ، ولا يكون الجهد العقلى إذن إلا حيث تكون عناصر عقلية ماضية بسبيل التنظيم . وبهذا المعنى ، فكل جهد عقلى هو اتجاه إلى «وحدانية فكرة» ، ولكن الوحدة التى يسير إليها الفكر عندئذ ليست وحدة مجردة ، يابسة ، فارغة أنها وحدة «فكرة موجهة» مشتركة بين عدد كبير من العناصر المنظمة ، أنها وحدة الحياة نفسها .

ومن خطأ فى فهم طبيعة هذه الوحدة نشأت الصعوبات الأساسية التى تثيرها مسألة الجهد العقلى ، فلاشك أن هذا الجهد «يركز» الفكر ويصرفه إلى تصور «وحيد» . ولكن ليس ينتج عن كون المتصور واحدا . أنه تصور بسيط ، إذ يمكن أن يكون معقدا ، وقد بينا أنه حيثما يبذل الفكر جهدا يكن ثمة تعقد ، وأن هذا بعينه هو مميز الجهد العقلى ، لذلك اعتقدنا أن فى امكاننا أن نفسر الجهد العقلى من غير أن نخرج من

(١) ريبو ، «سيكولوجية الانتباه» ، باريس ١٨٨٩ ، ص ٦ .

العقل نفسه ، وذلك بنوع من تألف العناصر العقلية أو تداخل بعضها مع بعض ، أما إذا خلطنا هنا بين الوحدة والبساطة ، إذا تصورنا أن الجهد العقلي يمكن أن ينصرف إلى تصور بسيط ، ويحفظ له بساطته ، فبماذا إذن يتميز تصور ما حين يكون شاقا عن هذا التصور نفسه حين يكون سهلا ؟ بماذا إذن تختلف حالة التوتر العقلي عن حالة الارتخاء العقلي ؟ أيجب أن نبحث عن الاختلاف في خارج التصور نفسه ؟ انجعله في المصاحب الانفعالي للتصور ، أو في تدخل «قوة» خارجية عن العقل ؟ لا ذلك المصاحب الانفعالي ، ولا هذه القوة التي لا يمكن تحديدها ، قادرة على أن تقول لنا بماذا ولماذا كان الجهد العقلي ناجعا ؟ حين تأتي اللحظة التي يجب فيها أن نفسر النجع ، لابد أن نستبعد كل ما ليس بتصور ، وأن نقف أمام التصور نفسه ، وأن نبحث عن فرق داخلي بين التصور السلبي فحسب وبين هذا التصور نفسه إذ يصحب بجهد ، وسوف ندرك حتما عندئذ أن هذا التصور إنما هو مركب ، وأن ليس بين عناصر التصور علاقة واحدة في الحالين ، ولكن إذا كان التركيب الداخلي مختلفا فلماذا نبحث عن مميز الجهد العقلي في غير هذا الاختلاف ؟ إذا كان سيجب علينا دائما أن ننتهي إلى الاعتراف بهذا الاختلاف ، فلماذا لا نبداً به ، وإذا كانت الحركة الداخلية لعناصر التصور تفسر ، في الجهد العقلي ، المشقة والنجع معا ، فكيف لا نرى في هذه الحركة جوهر الجهد العقلي ؟

قد يقال أننا نسلم إذن بثنائية المخطط والصورة ، ونسلم فى الوقت نفسه بتأثير أحد العنصرين فى الآخر ؟

ولكن يجب أن نلاحظ أولا أن المخطط الذى نعنيه ليس أمرا عجيبا ولا فرضيا ، لا وليس فيه ما يخالف اتجاهات سيكولوجية متعودة على أن تعرف كل تصور بنسبته إلى صور واقعية أو ممكنة ، أن لم ترد كل تصوراتنا إلى صور . وبالنسبة إلى صور واقعية أو ممكنة أننا يعرف المخطط العقلى ، على نحو ما عالجناه فى هذه الدراسة ، أنه انتظار لصور ، واتجاه عقلى من شأنه تارة أن يهبط وصول صورة بعينها ، كما هو الأمر فى حالة الذاكرة ، وتارة أن ينظم حركة طويلة بعض الطول بين الصور القادرة على أن تأتى فتدخل فيه ، كما هو الأمر فى حالة الخيال المبدع ، أنه فى الحالة المفتوحة ما هى الصورة فى الحالة المغلقة ، أنه يمثل بلغة الصيرورة ، حركيا ، ما تقدمه لنا الصور جاهزا ، وفى حالة سكونية ، أنه يظل حاضرا فعلا ما استمر استحضار الصور ، حتى إذا حضرت الصور ، انتهت رسالته ، فامحى وزال ، أن الصورة الثابتة الخواشى ترسم ما كا ، فالعقل الذى لا يعمل إلا فى صور من هذا النوع لا يزيد على أن يستأنف ماضيه كما هو ، أو أن يأخذ منه العناصر الثابتة ، ويركبها فى صورة أخرى كصانع الموزاييك . أما العقل المرن ، القادر على أن يستخدم تجربته الماضية بأن يثنيها وفقا لخطوط الحاضر ، فإنه يحتاج عدا الصور إلى تصور من نوع آخر ، قادر أبدا على أن يتحقق

فى صور ، لكنه مستقل أبدا عن هذه الصور . وما المخطط إلا هذا
التصور .

فوجود هذا المخطط شىء واقع اذن ، ورد كل تصور إلى صور
صلبة، مقدودة على غرار الأشياء الخارجية ، هو الأخرى بأن يعد فرضا ،
أضف إلى ذلك أن هذا الفرض لا يتجلى نقصه فى موضع كما يتجلى فى
المسألة التى نحن بصدها ، فلو كانت الصور تؤلف مجموع حياتنا النفسية
فبماذا إذن تتميز حالة التركيز الفكرى عن حالة التبعثر ؟ يجب أن نفترض
أن الصور فى بعض الحالات تتعاقب بدون ما غاية مشتركة ، وأنه فى
بعض الحالات الأخرى ، بفضل حظ عجيب ، تتجمع كل الصور
المتسايرة والمتعاقبة على نحو يودى شيئا فشيئا إلى حل مسألة واحدة
بعينها ؟ قد يقال ليس هذا حظا ، وإنما هو التشابه بين الصور يجعلها
تتنادى على نحو آلى ، وفقا لقانون التداعى العام ، ولكن يجب أن
نلاحظ أن الصور التى تتعاقب قد لا يكون بينها أى تشابه خارجى ، أن
تشابهها داخلى صرف ، أنه وحدة فى الدلالة ، وتكافؤ فى القدرة على
حل مسألة معينة تحتل الصور بازائها أوضاعا متشابهة أو متتامة رغم
اختلافاتها فى الشكل العيانى ، فلا بد إذن أن يتصور الذهن المسألة لا على
شكل صورة ، إذ حين تكون صورة فإنها تستدعى صوراً تشبهها وتشابه
فيما بينها . أما وأن وظيفتها هى أن تستدعى الصور وتجمعها على حسب
قدرتها على حل المسألة ، فيجب أن نحسب حساب قدرة الصور ، لا

شكلها الخارجى الظاهرى ، فها هنا إذن طراز من التصور متميز عن تصور الصورة ، وأن كان لا يمكن أن يعرف الا بالنسبة إليها .

وعبثا يعترضون بقولهم : أن من الصعب أن نتخيل تأثير المخطط فى الصورة ؛ وإلا فهل تأثير الصورة فى الصورة أوضح ؟ حين يقولون أن الصور تتجاذب بفضل تشابهها ، فهل يزيدون على أن يلاحظوا الظاهرة ملاحظة فحسب ؟ كل ما نطلبه هو أن لا يهملوا أى جزء من التجربة .

فإلى جانب تأثير الصورة فى الصورة هناك جذب ودفع يحدثهما المخطط فى الصور ، إلى جانب انتشار الفكر على مستوى واحد ، سطحاً ، هنالك الحركة الفكرية التى تمضى من مستوى إلى مستوى ، عمقاً ، إلى جانب آلية التداعى هنالك آلية الجهد العقلى ، والقوى التى تعمل فى الحالتين لا تختلف فى الشدة فحسب ، بل فى الاتجاه أيضاً ، أما أن نعرف كيف تعمل ، فهذا سؤال ليس من شأن علم النفس وحده ، بل يرتبط بمسألة السببية ، هذه المسألة العامة الميتافيزائية ، بين الدفع والجذب ، بين «العلة الفاعلة» و «العلة الغائية» ، هناك فيما اعتقد شىء وسيط ، ضرب من النشاط استخرج منه الفلاسفة ، عن طريق الأفقار والفصل ، وبالمرور بالحدين المتعارضين الأقصيين ، فكرة العلة الفاعلة من جهة ، وفكرة العلة الغائية من جهة أخرى . أن قوام هذه العملية ، التى هى عملية الحياة نفسها ، انتقال تدريجى من الأقل تحققاً إلى الأكثر تحققاً ، من المنطوى إلى المنتشر ، من التضمن المتبادل بين الأجزاء ، إلى

تراصف هذه الأجزاء ، أن الجهد العقلى شىء من هذا النوع ، ونحن إذ
حللناه ، فقد أحطنا ما وسعتنا الاحاطة ، فى هذا المثال الذى هو أكثر
الأمثلة تجريدا وبالتالي أكثرها بساطة ، أحطنا بذلك الضرب من جعل
اللامادى ماديا أكثر فأكثر ، الأمر الذى به يتميز نشاط الحياة .

الدماغ والفكر : وهم فلسفى^(١)

أن فكرة التعادل بين الحالة النفسية والحالة الدماغية التى تقابلها .
تنفذ الآن فى قسم كبير من الفلسفة المعاصرة . حتى لتراهم يتناقشون
حول أسباب هذا التعادل ودلالته أكثر مما يتناقشون حول التعادل نفسه ،
فيرى بعضهم أنه راجع إلى أن الحالة الدماغية تزود هى نفسها فى بعض
الحالات باشعاع نفسى يديرها . ويرى بعض آخر أنه ناتج عن كون الحالة
الدماغية والحالة النفسية داخلتين فى سلسلتين من الوقائع متقابلتين ، نقطة
نقطة ، من غير أن يكون ثمة ضرورة لاعتبار الأولى خالقة للثانية ،
ولكن هؤلاء وأولئك يسلمون بالتعادل أو قل بالموازاة بين السلسلتين على
حد تعبيرهم فى معظم الأحيان ، وتحديدًا لهذه الفكرة نصوغها فيما يلى
: «إذا وجدت حالة دماغية معينة تبعثها حالة نفسية معينة» أو : «أن فى
وسع العقل ، لو أوتى قدرة فوق قدرة العقل الإنسانى ، فشهد حركات
الذرات التى يتألف منها دماغ الإنسان ، وكان يملك معجمًا يترجم
الحالات الفزيولوجية إلى الحالات النفسية ، أن فى وسع هذا العقل أن

(١) مذكرة تليت فى مؤتمر الفلسفة بجنيف عام ١٩٠٤ ، ونشرت فى «مجلة الميتافيزياء
والأخلاق» بعنوان : «المغالطة السيكوفيزيولوجية» .

يقرأ فى الدماغ أبان عمله كل ما يجرى فى الشعور المقابل « أو أيضا :
«أن الشعور لا يقل شيئا غير ما يجرى فى الدماغ ، كل ما هنالك أنه
يعبر عنه بلغة أخرى » .

لاشك أن أصول هذه النظرية أصول ميتافيزيائية ، فهي مشتقة من
الفلسفة الديكارتية على خط مستقيم ؛ تضمنتها فلسفة ديكارت (ولو فى
كثير من التقييدات والحق يقال) ، فاستخلصها خلفاؤه وذهبوا بها إلى
اقصاها ، ثم انتقلت عن طريق الأطباء الفلاسفة فى القرن الثامن عشر
إلى علم النفس الفيزيولوجى من غير نقاش ، فإنهم أولا لم يخيروا بينها
وبين غيرها . لأن المشكلة أتت إليهم من الفلسفة والفلاسفة لم يقدموا
لهم حلا آخر . ثم أنه كان من مصلحة الفيزيولوجيا أن تشايع هذا
الرأى ، وأن تعمل كما لو كان عليها فى يوم من الأيام أن تقدم لنا
الترجمة الفيزيولوجية الكاملة للنشاط النفسى ، فبهذا الشرط وحده أنما
كانت تستطيع أن تتقدم إلى أمام ، وأن توغل فى تحليل الشروط
الفيزيولوجية للفكر ايغالا ما ينفك يزداد ، وكان ذلك - ولعله ما يزال -
مبدأ عظيم للبحث : يجب أن لا نتعجل فنرسم للفيزيولوجيا حدودا ما
يجوز أن تتعدها ، ولا ولا لأى بحث علمى آخر . ولكن شتان بين هذا
المبدأ وبين أن نقرر تقريرا مذهيبا وجود موازاة نفسية فيزيولوجية ، فهذا
فرضية فلسفية ، لا قاعدة علمية . أنه فى الحدود التى يمكن أن يعقل
ضمنها ، فلسفة لعلم محدود بحدود رياضية صرفة ، أى للعلم على نحو

ما كان يفهم فى عصر ديكارت ، وفى اعتقادنا أننا إذا درسنا الوقائع بدون فكرة سابقة تقوم على آلية رياضية انتهينا إلى فرضية أدق فيما يتصل بالتقابل بين الحالة النفسية والحالة الدماغية ، وأدركنا أن الحالة الدماغية لا تعبر من الحالة النفسية إلا عن الأفعال التى تحضرها هذه الحالة الدماغية : أن الحالة الدماغية ترسم للحالة النفسية مفاصلها الحركية ، أنك قد تعرف الحالة الدماغية التى تصاحب حالة نفسية معينة ، ولكن عكس هذا غير صحيح ، فرب حالة دماغية واحدة تقابلها حالات نفسية متنوعة جدا ، ولا نريد الآن أن نعود إلى هذا الحل الذى عرضناه فى كتاب سابق ، ثم أن البرهان الذى نقدمه الآن مستقل عن ذلك الحل تمام الاستقلال ، فنحن لا نريد هنا أن نبدل فرضية الموازنة النفسية الفيزيولوجية بفرضية أخرى وإنما نريد أن نقرر أن فرضية الموازنة هذه تنطوى ، فى صورتها الرائجة ، على تناقض أساسى ، على أن هذا التناقض سيعلمنا كثيرا من الأمور ، لأننا إذا أحسنا ادراكه أوجسنا الاتجاه الذى يجب أن نبحث فيه عن حل المسألة ، واكتشفنا فى الوقت نفسه سر وهم من أدق وأوهام الفكر الفلسفى . ونحن إذن لا نقوم بعمل نقدى أو تهديمى فحسب .

أننى أدعى أن هذه النظرية تقوم على التباس فى الحدود ، وأنها ما أن نصفها صياغة صحيحة حتى تهدم نفسها بنفسها ، وأن تقرير الموازنة النفسية الفيزيولوجية تقريرا مذهبيا ينطوى على حيلة جدلية ينتقلون بها خلصة من نظام اشارة إلى نظام آخر مخالف له من غير أن يشعروا بعملية

الابدال هذه ، وليست هذه السفسطة - وهل أنا فى حاجة إلى أن أقول ذلك ؟ - مقصودة ، فإنما توحى بها حدود السؤال المطروح نفسه ، ولا منجى لفكرنا من اقرارها عفوا ، ما لم نفرض على أنفسنا أن نصوغ فرضية الموازنة بكل واحد على حدة من نظامى الإشارة هذين اللذين تملكهما الفلسفة .

أنا مخيرون ، حين نتحدث عن الأشياء الخارجية ، بين نظامين فى الإشارة ، فأما أن نعامل هذه الأشياء وما يطرأ عليها من تغيرات على أنها أشياء ، وأما أن نعاملها على أنها تصورات ، وكلا هذين النظامين مقبول ، شريطة أن يحافظ أحدهما على النظام الذى يتخبه .

ولنحاول قبل كل شىء أن نميز هذين النظامين تمييزا دقيقا . حين يتحدث المذهب الواقعى عن أشياء ، وحين يتحدث المذهب المثالى عن تصورات ، فإنهما لا يتناقشان حول ألفاظ : فهذان فى الواقع نظامان فى الإشارة مختلفان ، أى طريقتان مختلفتان فى فهم تحليل الواقع ، فأما بالنسبة إلى المثالى فليس فى الواقع شىء غير ما يبدو للشعور الفرد ، أو للشعور عامة ، ومن السخف أن نتحدث عن خاصية من خواص المادة لا يمكن أن تصبح موضوع تصور ، فليس ثمة امكان (كمون) ، أو على الأقل ليس فى الأشياء شىء امكانى نهائيا ، فكل ما هو موجود فهو فعلى أو قابل لأن يكون فعليا ، أى أن المذهب المثالى نظام فى الإشارة يتضمن أن كل ما هو جوهرى فى المادة معروض أو يمكن أن يكون معروضا فى

تصورنا لها ، وأن مفاصل الواقع هى بعينها مفاصل التصور . وأما المذهب الواقعى فيقوم على عكس هذا الفرض ، أنه يرى أن المادة موجودة بغض النظر عن التصور ، وأن تحت تصورنا للمادة علة لهذا التصور لا تدرك ، وأن وراء الإدراك الذى هو فعلى ، قوى وامكانيات مختبئة ، وأن ما فى تصورنا من تقسيمات ومفاصل متوقف على طريقتنا فى الإدراك .

لست أشك أن فى الإمكان أن نعرف هذين الاتجاهين ، على نحو ما نجدهما فى تاريخ الفلسفة ، تعريفات أعمق ، ونحن أنفسنا قد أستعملنا كلمتى «الواقعية» و«المثالية» ، فى كتاب سابق ، بمعنى آخر يختلف عن هذا ، ولسنا نصر اذن أى اصرار على التعريفين اللذين ذكرناهما الآن ، وهما يميزان ، على وجه الخصوص ، المثالية التى تتبع خطى بركلى ، والواقعية التى تعارضها ، ولعلهما يعبران ، فى دقة كافية ، عن الفكرة القائمة فى الاذهان عن هذين الاتجاهين ، من حيث أن المثالية لا تتجاوز ما هو قابل للتصور ، فى حين أن الواقعية تطمح فيما يفوق التصور ، ولكن البرهان الذى سنخطه مستقل عن كل مفهوم تاريخى للواقعية والمثالية . فمن ينكر شمول هذين التعريفين ، فليعتبر كلمتى واقعية ومثالية تعبيرين اصطلاحيين نعى بهما ، فى خلال هذه الدراسة ، نظامين فى الإشارة إلى الواقع ، يذهب أحدهما إلى امكان التوحيد بين الأشياء وبين تصور الشعور الإنسانى لها منشورا فى المكان ، وبذهب

الآخر إلى استحالة ذلك ، ومن المسلم به أن هذين الفرضين ينفي أحدهما الآخر ، وأنه لا يجوز اذن ان نطبقهما معا على موضوع واحد ، وذلك كل ما نحتاج إليه فى برهاننا الذى ستعرضه .

نريد أن نقرر النقاط الثلاثة الآتية :

١- إذا اخترنا الطريقة المثالية كان القول بالموازاة (بمعنى التعادل) بين الحالة النفسية والحالة الدماغية منطقيا على تناقض .

٢- وإذا اخترنا الطريقة الواقعية وجدنا هذا التناقض نفسه فى صورة أخرى .

٣- ولا يمكن أن نقول بفكرة الموازاة إلا إذا استعملنا الطريقتين معا فى قضية بعينها ، ولا تبدو هذه الفكرة معقولة إلا إذا كنا نقفز حالا ، بنوع من البهلولانية ، من الواقعية إلى المثالية ومن المثالية إلى الواقعية ، فنظهر فى الأولى متى أوشكنا أن يقبض علينا متلبسين بجرم التناقض فى الثانية ، وطبيعى أن نفعل ذلك ، فإن المشكلة التى نعالجها ، هذه المشكلة النفسية الفيزيولوجية ، مشكلة العلاقة بين الدماغ والفكر ، يوحى إلينا طرحها نفسه بوجهتى النظر الواقعية والمثالية ؛ فكلمة «دماغ» تصرفنا إلى التفكير فى «شئ» وكلمة «فكر» تصرفنا إلى التفكير فى «تصور» ، حتى ليتمكن القول أن منطق السؤال ينطوى بالقوة ، على الالتباس الذى سيتضمنه الجواب .

فلنتفأ أولا فى وجهة النظر المئالفة ، ولننظر مثلا فى ادراك الاشفاء التى تشغل ساحة البصر فى لحظة ما ، أن هذه الأشياء تؤثر فى مراكز البصر عن طريق الشبكية والعصب الضوئى : تسبب تبذلا فى تجمعات الذرات والجواهر الفردة ، فما هى علاقة هذا التبدل الدماغى بالأشفاء الخارجفة ؟

ستقوم نظرفة الموازة هنا على القول بأننا نستطفع مئى أمئلكنا الحالة الدماغفة ، أى نزفل بضربة عصا سحرفة كل الأشياء المدركة من غير أن نبذل شفاء مما فجرى فى الشعور ، لأن هذه الحالة الدماغفة التى تسببها الأشياء هى التى تحدد الادراك الشعورى ، لا الأشياء نفسها ، ولكن كفف لا نرى أن قضية كهذه مستحلفة بالنسبة إلى الفرض المئالى ؟ أن الأشياء الخارجفة ، بالنسبة إلى المئالفة ، إنما هى صور ، والدماغ أحدى هذه الصور ، ولفس فى الأشياء نفسها غير ما هو معروف أو فمكن أن فعرض فى الصورة التى تقدمها هذه الأشياء ، ولفس اذن فى حركة الذرات الدماغفة إلا حركة هذه الذرات ، ما دام ذلك هو كل ما افترضناه فى الدماغ ، فهو كل ما نجده ففه ، وكل ما فمكن أن نستخرجه منه . أما أن نقول أن صورة العالم المأفط فخرج من هذه الصورة ، أو أنها تتجلى بهذه الصورة ، أو أنها تنبثق مئى وجدت هذه الصورة ، أو أننا ندركها مئى أدركنا هذه الصورة ، فإننا نناقض عندئذ أنفسنا ، لأننا قد افترضنا هاتفن الصورتفن أعنى العالم الخارجفى والحركة الدماغفة الداألفة من طففة

واحدة ، ولأن الصورة الثانية هى ، بحسب الفرض ، جزء صغير من ساحة التصور ، على حين أن الأولى تملأ ساحة التصور بكاملها ، ولو كانت المثالية تعتقد بأن الحركة شىء باطنى فى تصورنا لها ، وبأنها قوة خفية لا ندرك منها إلا أثرها فىنا ،. لكان معقول أن تقول أن الاهتزاز الدماغى يتضمن تصور العالم الخارجى على حالة الإمكان ، أما وأنها ترد الحركة إلى تصور ، فسرعنا ما يبدو هذا متناقضا ، إذ كأنها تقول عندئذ أن ركننا صغيرا من التصور هو التصور كله .

أنا أفهم ، فى الفرض المثالى ، أن يكون التبديل الدماغى نتيجة لفعل الأشياء الخارجية ، أن يكون حركة يستقبلها الجسم وغضى تهىء استجابات مناسبة : أفهم أن تكون المراكز العصبية ، وهى صور بين الصور ، صورة متحركة كسائر الصور ، أفهم أن تكون أجزاء متحركة تلتقط بعض الحركات الخارجية وتستجيب لها استجابات تنفذها تارة وتكتفى بالشروع فيها تارة ، إلا أن دور الدماغ لا يزيد عندئذ على أن يخضع لأفعال تصورات أخرى وأن يرسم مفاصلها الحركية كما قلنا ، وفى هذا يكون الدماغ ضروريا لباقى التصور ، فما أن يصب بأذى حتى يعقب ذلك اضطراب عام فى الصور ، إلا أنه لن يرسم التصورات نفسها ، لأنه لا يستطيع ، هو التصور بين التصورات ، أن يرسم كل التصورات ، إلا إذا لم يعد جزءا من التصور ، بل أصبح هو نفسه الكل ، وهكذا نرى أن فكرة الموازنة ، إذا صيغت بلفظ

مثالية صارمة ، أمكن تلخيصها فى القضية المناقضة الآتية : الجزء هو الكل .

وكلن الحقيقة أنهم يتقلون ، من حيث لا يدرون ، من وجهة النظر المثالية إلى وجهة نظر واقعية مزيفة . لقد بدأوا بأن اعتبروا الدماغ تصورا كسائر التصورات، داخلا فى التصورات الأخرى، وغير منفصل عنها ؛ وعندئذ فلا يكون على الحركات الدماغية الداخلية التى هى تصور بين التصورات أن تبعث التصورات الأخرى ، لأن هذه التصورات الأخرى موجودة معها ومن حولها . ولكنهم يصلون من حيث لا يشعرون إلى اعتبار الدماغ والحركات الدماغية أشياء ، أى عللا مختبئة وراء تصور معين ، وممتدة إلى أبعد مما هو متصور منها بما لا نهاية له . لماذا هذا الانزلاق من المثالية إلى الواقعية ؟ أن كثيرا من الأوهام النظرية تسهله . ولكن ما كانوا ليمضوا إليه هذا اليسر لولا اعتقادهم بأن الوقائع تشجع عليه .

والواقع أن إلى جانب الإدراك هناك ذاكرة ، أننى أذكر الأشياء التى أدركتها مرة ، فقد تكون الأشياء زالت ، وبقي جسمى وحده ؛ ومن ذلك تعود الصور الأخرى فتظهر الأشياء ذكريات ، لابد أذن أن يكون لجسمى ، أو لجزء من جسمى ، قدرة على استحضار الصور الأخرى ؛ وهبة لا يخلقها خلقاً ، فهو على الأقل قادر على بعثها . فهل كان يمكن

ذلك لو لم تكن حالة دماغية معينة تقابل ذكريات معينة ، ولو لم يكن هناك ، بهذا المعنى الدقيق ، موازنة بين العمل الدماغى والفكر ؟

أقول جوابا على هذا أن من المستحيل ، فى الفرض المثالى ، أن نتصور شيئا مع غياب هذا الشيء نفسه غيابا كاملا ، إذا كان لا يوجد فى الشيء الحاضر غير ما نتصوره عنه ، وإذا كان حضور الشيء هو تصورنا له ، فإن كل جزء من تصور الشيء سيكون جزءا من حضوره ، نعم ، أن الذكرى لن تكون هى الشيء نفسه ، فإنه يعوزها من أجل ذلك أمور كثيرة . فهى أولا جزئية ، لا تحتفظ من الشيء عادة إلا ببعض عناصر الإدراك الأصلى . وهى ثانيا غير موجودة الا بالنسبة إلى الشخص الذى يتذكرها ، على حين أن الشيء نفسه موضوع تجربة مشتركة . وثالثا حين ينبثق «التصور الذكرى» فإن التبدلات المصاحبة التى تحصل فى «التصور الدماغ» لا تكون حركات قوية بحيث تحض «التصور الجسم» على الاستجابة مباشرة ، كما فى الإدراك ، أن الجسم لا يشعر بأن الشيء المدرك يحرضه .

ولما كانت هذه الالهابة إلى العمل هى قوام الشعور بالوجود الفعلى ، فإن الشيء المتصور لا يبدو عندئذ فعليا ، وهذا ما نعبر عنه حين نقول أن الشيء لم يعد حاضرا . والحقيقة أن الذكرى ، فى الفرضية المثالية ، لا يمكن أن تكون الا غشاء منتزعا من التصور الأصلى أى من الشيء ، وهى تظل حاضرة ، إلا أن الشعور ينصرف بانتباهه عنها ، إلا إذا دعاه إلى

ذلك داع ، وليس يعنى الشعور أن يدركها إلا حين يشعر بأنه قادر على الاستفادة منها ، أى حين ترسم الحالة الدماغية الحاضرة بعض استجابات ناشئة كان يمكن أن يحددها الشيء الواقعى (أى التصور الكامل) ، وعندئذ فهذا الشروع بالنشاط يهب للتصور بداية وجود فعلى . ولكن هيهات ، عندئذ ، أن يكون هنالك «موازاة» أو «تعادل» بين الذكرى والحالة الدماغية ، أن الاستجابات الحركية الناشئة ترسم فى الواقع بعض النتائج الممكنة للتصور الذى سيعود إلى الظهور ولكنها لا ترسم هذا التصور نفسه ، ولما كانت الاستجابة الحركية الواحدة يمكن أن تعقب كثيرا من الذكريات المختلفة ، فلن تكون الذكرى التى تستحضرها حالة جسمية معينة ذكرى بعينها ، بل سيكون هنالك ذكريات كثيرة مختلفة ، ممكنة كلها على حد سواء ، والشعور يختار منها ، وليس عليها إلا أن يتحقق فيها شرط واحد مشترك هو أن تدخل فى إطار حركى واحد : فذلكم هو «تشابهها» ، وهذا تعبير غامض فى نظريات التداعى الدارجة ، لكنه يكتسب معنى واضحا دقيقا حين يعرف بأنه وحده المفاصل الحركية ، لا نريد الآن أن نلج على هذه النقطة التى كانت موضوع دراسة سابقة ، ولنقتصر على القول : أن الأشياء المدركة ، بالنسبة إلى الفرض المثالى ، هى التصور كاملا وكامل التأثير ، والأشياء المتذكّرة هى هذا التصور نفسه ناقصا وناقص التأثير ، والحالة الدماغية لا تساوى التصور لا هنا ولا هناك لأنها جزء منه .

لنتنقل الآن إلى الواقعية . ولننظر هل أصبح فيها نظرية الموازنة
أوضح .

هذه أشياء تشغل ساحة بصرى ، وهذا دماغى فى وسطها ، وهذه
تنقلات فى الجواهر الفردة والذرات يسببها فى مراكزى الحسية تأثير الأشياء
الخارجية ، لم يكن يجوز لى ، فى وجهة النظر المثالية ، أن أنسب إلى
هذه الحركات الداخلية تلك القدرة العجيبة على أن تزود بادرار الأشياء
الخارجية ، لأنها تنحصر كلها فيما هو متصور منها ، وما دمت قد
تصورتها ، بالفرض ، على أنها حركات فى ذرات الدماغ ، فهى حركات
فى الدماغ ، ولا شىء غير ذلك ، ولكن جوهر المذهب الواقعى أنه
يفترض وراء تصوراتنا علة غير هذه التصورات ، فلا شىء يمنع ، فيما
يبدو ، من أن يعتبر تصور الأشياء الخارجية متضمنا فى التبدلات
الدماغية ، لذلك قال بعض النظريين أن هذه الحالات الدماغية تخلق
التصور خلقا ، وأن التصور ما هو إلا «حادثة ملحقة بها» . وافترض
البعض الآخر ، على الطريقة الديكارتية ، أن الحركات الدماغية تسبب
ظهور الإدراكات الشعورية ، أو أن هذه الإدراكات وهذه الحركات ما هما
إلا وجهان لحقيقة واحدة ، لا هى حركة ولا هى ادراك ، على أن هؤلاء
وأولئك مجمعون على القول بأن الحالة الدماغية المعينة تقابلها حالة
شعورية معينة ، وأن الحركات الداخلية للمادة الدماغية وحدها تستطيع أن
تكشف ، لمن يحسن قراءتها . عن التفاصيل الكاملة لما يجرى فى الشعور
المقابل .

ولكن أليس واضحا أن النظر إلى الدماغ على حدة ، إلى حركة ذراته على حدة ، ينطوى هنا على تناقض حقيقى ؟ أن من حق المثالى أن يرى امكان عزل الشيء الذى يعطيه تصورا معزولا ؛ لأن الشيء لا يتميز بالنسبة إليه عن التصور . غير أن الواقعية أنما تقوم على رد هذه الدعوى ، وعلى القول بأن خطوط الانفصال التى يقيمها تصورنا بين الأشياء خطوط اصطناعية أو نسبية ، وأن تحتها مجموعة من الأفعال المتبادلة والامكانيات المتشابكة ، أى أن الواقعية تحدد الشيء لا بدخوله فى التصور ، بل بتضامنه مع مجموعة من الواقع لا يمكن أن يعرف فى ذاته ، وكلما تعمق العالم طبيعة الجسم فى اتجاه «واقعه» ، كان يرد كل خاصة من خواص هذا الجسم ، وبالتالي يرد وجود الجسم نفسه ، إلى العلاقات التى بينه وبين باقى المادة القادرة على التأثير فيه ، وما الحدود التى يؤثر بعضها فى بعض تأثيرا متبادلا - كائنا ما كان الاسم الذى تسمى به ، ذرات أو نقاط مادية أو مراكز قوة - ما هى فى نظرة إلا حدود وقتية ، أما الواقع النهائى فهو التأثير المتبادل أو التفاعل .

لقد بدأتم بأن افترضتم دماغا تبدله أشياء خارجية عنه ، فتنشأ عن ذلك تصورات ، ثم أزلتم هذه الأشياء الخارجية عن الدماغ ، وأسندتم إلى التبدل الدماغى القدرة على أن يرسم ، وحده ، تصور الأشياء . ولكنكم إذ تسحبون الأشياء التى تحيط بالدماغ ، تسحبون أيضا ، شئتم أم أبيتم ، الحالة الدماغية التى تستمد من هذه الأشياء خصائصها

وجودها ، وأنتم لا تحتفظون بها الا لأنكم تنتقلون خلسة إلى نظام
الإشارة المثالى الذى يفترض الشئ المعزول فى التصور قابلا ، بالحق ، لأن
يعزل .

إلا فاقصروا على فرضكم : إذا حضرت الأشياء الخارجية والدماغ
نشأ التصور . فيحجب أن تقولوا أن هذا التصور ليس تابعا للحالة
الدماغية وحدها ، بل للحالة الدماغية والأشياء التى تحدد هذه الحالة
الدماغية ، لأن هذه الحالة وتلك الأشياء تكون الآن معا كتلة لا تنقسم ،
وهكذا فإن نظرية الموازنة التى تقوم على عزل الحالات الدماغية ،
وافراضها قادرة وحدها على أن تخلق أو تسبب ، أو تترجم على الأقل ،
تصور الأشياء ، ما أن نصفها صياغة دقيقة حتى تهدم نفسها بنفسها . إذ
لو صيغت بلغة واقعية صارمة كانت ما يأتى : أن الجزء الذى يدين بكل
ما هو إلى باقى الكل ، يمكن تصوره باقيا حين يزول الكل . أو : أن
إضافة بين حدين تعادل أحدهما .

أما أن تكون حركات الذرات التى تتم فى الدماغ هى ما تعرضه فى
تصورنا لها ، وأما أن تكون مختلفة عنه . فإن كان الفرض الأول ،
فستكون كما أدركناها ، وسيكون باقى ادراكنا شيئا آخر ، ستكون صلتها
بالباقى صلة المتضمن بالمتضمن ، وتلك هى وجهة النظر المثالية ، وأن
كان الفرض الثانى ، كان وجودها الداخلى مؤلفا من تضامنها مع كل ما
وراء مجموعة ادراكاتنا الأخرى ، وبمجرد نظرنا إلى وجودها الداخلى ،

ننظر إلى كل الواقع الذى تكوّن معه مجموعة غير منقسمة . ومعنى هذا أن الحركة الدماغية الداخلية تزول حين ننظر إليها على أنها حالة معزولة . ولن يكون موضوع بحث أن نجعل أساسا للتصور حادثة ليست إلا جزءا من التصور ، وجزءا مقتطعا من وسطه اصطناعيا .

ولكن الحقيقة أن المذهب الواقعى لا يستقيم له وجود ، على حالته الصافية . أنه يستطيع أن يفترض وجود الواقع عامة وراء التصور ، ولكنه متى أخذ يتحدث عن واقع بالذات رأيناه ، شاء أم أبى ، يوحد بين الشئ وبين تصورنا له ، ففى قرارة واقع مختبئ ، حيث كل شئ متضمن حتما فى كل شئ ، ينشر المذهب الواقعى التصورات الظاهرة التى هى فى نظر المثالى الواقع بعينه . أنه واقعى حين يفترض الواقع ، فإذا وصل إلى تقرير شئ منه أصبح مثاليا ، ولم يعد نظام الإشارة الواقعى ، فى تفسيرات التفاصيل ، إلا وضع علامة تحت كل حد من حدود النظام المثالى تشير إلى صفته المؤقتة . وعندئذ فإن ما قلناه بصدد المثالية سوف ينطبق على الواقعية التى جرت إليها المثالية . أن اعتبار الحالات الدماغية معادلا للادراكات والذكريات يترد دائما ، مهما تختلف أسماء المذاهب ، إلى القول بأن الجزء هو الكل .

وإذا تعمقنا هذين المذهبين وجدنا أن جوهر المثالية هو أنها تقف عند ما هو معروض فى المكان وعند التقسيمات المكانية ، بينما يرى المذهب

الواقعي أن هذا الفرض سطحي . وأن هذه التقسيمات اصطناعية : أنه يتخيل ، وراء التصورات المتراففة ، مجموعة من أفعال متبادلة ، ويتخيل تبعاً لذلك تضمن التصورات بعضها لبعض . ولما كانت معرفتنا للمادة لا تستطيع ، من جهة أخرى ، أن تخرج من المكان خروجاً كاملاً ، وكان هذا التضمن المتبادل لا يستطيع ، مهما عمق ، أن يصبح فوق المكان بدون أن يصبح فوق العلم ، لذلك فالواقعية لا تستطيع أن تتجاوز المثالية في تفسيراتها ، فما يقوم المرء بعمل علمي إلا ويكون في المثالية (على نحو ما عرفناها) . وإلا ما كان لنا أن ننظر إلى بعض أجزاء معزولة من الواقع ، فنعتبر بعضها شرطاً لبعض ، الأمر الذي هو العلم بعينه ، فليس فرض الواقعي هنا إذن إلا مثلاً أعلى الغاية منه أن يذكره بأنه لم يتعمق أبداً تفسير الواقع تعمقاً كافياً ، وأن عليه أن يكتشف العلاقات الأعمق بين أجزاء الواقع المرصوفة أمام أعيننا في المكان . ولكن هذا المثل الأعلى لا يستطيع الواقعي أن يمتنع عن تجسيده ، فيجسده في التصورات المنشورة التي يعتبرها المثالي الواقع بعينه . وعندئذ تصبح هذه التصورات بالنسبة إليه أشياء ، أي مستودعات تضم امكانيات مختبئة ، الأمر الذي يسمح له أن يعتبر الحركات الدماغية الداخلية (التي أصبح يعدّها الآن أشياء لا مجرد تصورات) كأنها تحتوي بالقوة على التصور بكامله ، وهذا هو قوام قوله بالموازاة النفسية الفيزيولوجية . أنه ينسى أنه قد وضع

المستودع خارج التصور لا فى التصور ، خارج المكان لا فى المكان ، وأن فرضه كان على كل حال يقوم على افتراض الواقع أما غير منقسم وأما مختلفا فى مفاصله عن مفاصل الشعور، أنه حين يجعل كل جزء من التصور مقابلا لجزء من الواقع إنما يفصل الواقع على حسب التصور ، وينشر الواقع فى المكان ، ويترك بذلك مذهبه الواقعى ، ويدخل فى المذهب المثالى ، حيث علاقة الدماغ بباقى التصور هى بالبدهة علاقة الجزء بالكل .

لقد تحدثتم أولا عن الدماغ على نحو ما نراه . على نحو ما نقتطعه من مجموع تصورنا ، ولم يكن إذن إلا تصورا ، وكنا إذن فى المثالية ، وكانت علاقة الدماغ بباقى التصور علاقة الجزء بالكل . ومن هذا انتقلتم فجأة إلى واقع يثوى تحت التصور ، فإذا سلمنا لكم بذلك كان هذا الواقع تحت المكان ، ولكن كان معنى هذا أيضا أن الدماغ ليس كيانا مستقلا . ولا يبقى هنالك إلا مجموع الواقع الذى لا يدرك فى ذاته ، والذى يمتد فوقه مجموع تصورنا ، وها نحن أولاء فى الواقعية ، فلا فى المثالية ولا فى هذه الواقعية يمكن أن تكون الحالات الدماغية معادل التصور . أن مجموع الأشياء المدركة هو الذى سيدخل أيضا (مختبئا هذه المرة) فى مجموع إدراكنا . ولكن ها نحن أولاء ، إذ نهبط إلى تفصيلات الواقع ، نظل نؤلفها على نحو ما ألفنا التصور ، ووفقا لنفس القوانين ، ومعنى هذا أننا أصبحنا لا نميز بين الاثنين ، أننا نعود إذن إلى المثالية ، وكان

ينبغي أن تمكث الآن فيها . ولكننا لا نفعل ، أننا نحفظ حقا بالدماع على نحو ما هو متصور ، ولكننا ننسى أنه إذا كان الواقع منشورا فى التصور ، أى امتدا فى التصور لا مشتدا فى الدماغ ، فإنه لا يستطيع والحال هذه أن يخفى تلك القوى والامكانيات التى كانت تتحدث عنها الواقعية ، وعندئذ نجعل الحركات الدماغية معادلا للتصور بكامله ، وهكذا فإننا نتذبذب من المثالية إلى الواقعية ، ومن الواقعية إلى المثالية ، ولكن تذبذبنا يكون من السرعة بحيث نعتقد أننا ساكنون لا نتحرك ، أو كأننا ركزنا قدما هنا وقدما هناك ، وجمعنا المذهبين فى واحد ، أن هذا التوفيق الظاهرى بين رأيين لا يمكن التوفيق بينهما هو هو نظرية الموازنة .

لقد حاولنا أن نبدد الوهم . ولكننا لا ندعى أننا نجحنا فى ذلك نجاحا كاملا ، فما أكثر ما هنالك من أفكار تعطف على نظرية الموازنة ، وتلتف حولها ، وتذود عنها . فبعض هذه الأفكار ولدته نظرية الموازنة نفسها ، وبعضها الآخر وجد قبلها وحض على ذلك الزواج غير الشرعى الذى رأيناه ينجبها ، وبعضها الثالث لم يكن بينه وبينها قرابة عائلية ، ولكنه نسج على منوالها من طول ما عاش على جنباتها . وهذه الأفكار كلها تنشئ اليوم من حول هذه النظرية خطأ دفاعيا قويا ما أن تغلب عليه فى نقطة حتى تتجدد المقاومة فى نقطة أخرى ، ولنذكر من هذه الأفكار ما يلى :

١- الفكرة الضمنية القائلة بوجود نفس دماغية (بل يمكن أن نقول عن هذه الفكرة أنها لا شعورية)، أى نفس متركزة فى مادة القشرة الدماغية . فلما كان التصور يبدو أنه يتنقل مع الجسم ، فكروا فى الأمر كما لو كان معادل التصور قائما فى الجسم نفسه . فاعتبروا الحركات الدماغية هى هذه المعادلات ، فلم يبق على الشعور ، حتى يدرك العالم بدون أن يتزعج ، إلا أن يتمدد فى هذه المساحة الضيقة ، مساحة القشرة الدماغية ، فى هذه «الحجرة المظلمة» الحقيقية ، التى يتكرر فيها العالم المحيط مصغراً .

٢- فكرة أن كل سببية فهى ميكانيكية ، وأنه ليس فى الوجود شىء لا يمكن أن يحسب رياضيا ، فلما كانت افعالنا مشتقة من تصوراتنا (الماضية منها والحالية) ، افترضنا أن الدماغ الذى يصدر عنه الفعل لا بد يحتوى على معادل الادراك والذكرى والفكر نفسه ، وإلا كنا نخالف السببية الميكانيكية . ولكن القول بأن العالم كله ، ومن ضمنه الكائنات الحية ، يرد إلى الرياضة المحضة ، نظرة قبلية تعود فى أصلها الديكارتين . وإذا كان يمكن أن يعبر عنها تعبيراً حديثاً وأن تترجم إلى لغة العلم الحاضر . وأن يربط بها عدد متزايد من الحوادث الملاحظة (التي سافت هى إليها) . وأن تنسب إليها عندئذ أصول تجريبية ، فإن الجزء الذى يمكن قياسه فعلا من العالم جزء محدود ، والقانون الذى يعدونه مطلقا ما زال محتفظا بصفة الفرض الميتافيزيائى التى كانت له فى أيام ديكارت .

- فكرة أنه ، للانتقال من وجهة نظر التصور (المثالية) إلى وجهة نظر الشيء فى ذاته (الواقعية)، يكفى أن نحل محل تصورنا الحى الملون، هذا التصور نفسه وقد انحل إلى رسم غير ذى الوان ، أى إلى العلاقات الرياضية بين أجزائه . لكأننا من هذا الفراغ الذى يحدثه التجريد قد نومنا تنويعا مغناطيسيا فقبلنا أن يلقى فى روعنا أن ثمة دلالة عجيبة تترقرق فى مجرد تنقل نقاط مادية فى المكان ، أى فى إدراك مضيق ، على حين أنه ما كان ليخطر ببالنا أن نمهر بهذه المزية الصورة العيانية التى نجدها فى ادراكنا المباشر ، رغم أنها أغنى ، الحقيقة أنه يجب أن نختار بين مفهوم للواقع ينشر الواقع فى المكان وبالتالي فى التصور ، ويعتبره بكامله فعليا أو قابلا لأن يكون فعليا ، وبين مذهب يعتبر الواقع مستودع قوى ، ويعتبره منطويا على نفسه وبالتالي فوق المكان . ليس فى وسع أى تجريد أو حذف أو تقليل تجريه على الأول أن يجعله قريبا من الثانى . وكل ما نكون قلناه بصدد العلاقة بين الدماغ والتصور فى مثالية ملونة تقف عند التصورات المباشرة الملونة الحية أيضا ، ينطبق بعديا على مثالية معقدة ترد فيها التصورات إلى هيكلها الرياضى ، ولكن تبدو فيها بوضوح أشد ، لصفاتها المكانية وخارجيتها المتبادلة ، استحالة أن يحتوى أحدها على كافة التصورات الأخرى ، فأن نكون محونا من التصورات الامتدادية ، بحكمها بعضها ببعض ، الصفات التى تميزها

فى الإدراك ، فليس معنى ذلك أننا اقتربنا خطوة واحدة من واقع
افتراضناه فى اشتداد ، وافتراضناه بالتالى يزداد واقعية بنسبة ما يزداد
عدم امتداد . أن قطعة النقود التى أمحت علامة قيمتها لكثرة
الاستعمال لا تكتسب قوة شرائية لا حد لها !

٤- فكرة أنه إذا كان هنالك كلان متضامنان ، فإن كل جزء من الكل
الأول متضامن مع كل جزء من الكل الثانى ، فلما لم يكن هناك
حالة شعورية الا ولها مصاحب دماغى ، ولما كان لا يتم تبدل فى
الحالة الدماغية إلا ويتبعه تبدل فى الحالة الشعورية (ولو أن العكس
ليس صحيحا بالضرورة فى كل الحالات) ، ولما كان الفساد الذى
يصيب النشاط الدماغى يستتبع خللا فى النشاط الشعورى استتجوا
من ذلك أن أى جزء من الحالة الشعورية يقابله جزء معين من الحالة
الدماغية ، وأنه يمكن ، تبعا لذلك ، أن يحل أحد الحدين محل
الآخر . إلا أنه لا يسوغ لنا أن نطبق على تفاصيل الأجزاء شيئا لم
نلاحظه أو نستدل عليه الا فى الكلين ، وأن نقلب بذلك علاقة
التضامن إلى علاقة معادل بمعدل ، أن وجود لولب صغير فى الآلة
يتيح لها أن تعمل ، وفقدان هذا اللولب يوقفها عن العمل ، فهل
يتبع ذلك أن كل جزء من اللولب يقابل جزءا من الآلة ، وأن
اللولب معادل الآلة . أن علاقة الحالة الدماغية بالتصور يمكن أن
تكون كعلاقة اللولب بالآلة ، أى علاقة الجزء بالكل .

هذه الأفكار الأربع نفسها تتضمن عددا كبيرا من الأفكار الأخرى التي يكون من الشائق أن نحللها هي الأخرى ، لأننا سنجد فيها مرافقات مختلفة لنغمة أساسية واحدة هي نظرية الموازة . ولم نزد في هذه الدراسة على أن بينا التناقض في النظرية نفسها . ولما كانت النتائج التي تؤدي إليها والموضوعات التي تنطوي عليها تغطي ساحة الفلسفة كلها ، لذلك رأينا أن هذه الدراسة النقدية ضرورية ، ويمكن أن تتخذ منطلقا لنظرية في الروح من ناحية علاقاتها بالجبر في الطبيعة .

الفهرس

| الموضوع | الصفحة |
|--|---------|
| تصدير | ٥ |
| تقديم | ٩ |
| ١ - الشعور والحياة | |
| المسائل الكبرى - الاستنتاج والنقد والروح المذهبية - خطوط الوقائع - الشعور، الذاكرة، الاستباق - من هي الكائنات الشاعرة؟ - وظيفة الاختيار - الشعور اليقظ، والشعور الغافى - الشعور واستحالة التنبؤ - آلية العمل الحر - اشتدادات الديمومة - تطور الحياة - الإنسان - النشاط الخالق - دلالة الفرح - الحياة الاخلاقية - الحياة الاجتماعية - الحياة الأخرى | ١٣ : ٤٢ |
| ٢ - النفس والجسم | |
| رأى عامة الناس - النظرية المادية - نقص المذاهب - الأصول الميتافيزيائية لفرض الموازنة أو التعادل بين النشاط الدماغى والنشاط النفسى - ماذا تقول التجربة؟ - الوظيفة الحركية للدماغ - الفكر وظهوره فى حركات - الانتباه إلى الحياة - الذهول والجنون - ما توحىه دراسة الذاكرة، وذاكرة الكلمات خاصة - أين تختزن الذكريات؟ - فى بقاء النفس بعد فناء | |

- الجسم ٤٣ : ٧٦
٣. «أشباح الأحياء» و«البحث الروحي».
- سوء الظن «بالبحث الروحي» - «التخاطر» أمام العلم - التخاطر والتطابق - صفة العلم الحديث - اعتراضات على البحث الروحي باسم العلم - الميتافيزياء المتضمنة في هذه الافتراضات - ما عسى أن تؤدي إليه دراسة النشاط الروحي مباشرة - مستقبل البحث الروحي ٧٧ : ١٠٢
- ٤ - الحلم.
- دور الاحساسات البصرية، والسمعية، واللمسية وغيرها في الحلم - دور الذاكرة - هل الحلم خالق؟ - آلية الإدراك في الحلم وفي اليقظة - مشابهاة واختلافات - المميز النفسى للنوم - عدم الاهتمام والارتقاء - حالة التوتر ١٠٣ : ١٣٠
- ٥ - ذكرى الحاضر.
- وصف التعرف الكاذب - السمات التي تميزه: (١) عن بعض الحالات المرضية، (٢) عن التعرف الغامض أو غير المؤكد - ثلاثة مذاهب في التفسير، على حسب ما يعد التعرف الكاذب اختلالاً في التصور، أو في الشعور، أو في الإرادة؟ - نقد هذه النظريات - مبدأ في تفسير طائفة برمتها من الاختلالات النفسية - كيف تتكون الذكرى - ذكرى الحاضر - ازدواج الحاضر إدراكاً وذكرى - لماذا يكون هذا الازدواج غير شعورى عادة - كيف يعود فيصبح شعورياً - نتيجة عدم الانتباه إلى الحياة - نقص في الوثبة ١٣١ : ١٧٨
- ٦ - الجهد العقلى.
- ما هو المميز العقلى للجهد العقلى؟ - مستويات الشعور المختلفة، وحركة الفكر الذى يجتازها - تحليل جهد الذاكرة: الاستذكار الفورى والاستذكار الجاهد - تحليل انتباه الفهم: التأويل الآلى والتأويل المنتبه - تحليل جهد الاختراع: المخطط والصور وتلاؤمهما المتبادل - نتائج الجهد - الدلالة

| | |
|---|-----------|
| الميتافيزيائية للمسألة | ١٧٩ : ٢٢٠ |
| ٧ - الدماغ والفكر: وهم فلسفى . | |
| التعادل الذي تسلم به بعض المذاهب بين الدماغى والنفسى . | |
| هل يمكن أن نترجم هذه النظرية سواء بلغة المذهب المثالى أو | |
| بلغة المذهب الواقعى ؟ - التعبير المثالى للنظرية: أنها لا تتفادى | |
| التناقض إلا بانتقال لا شعورى إلى المذهب الواقعى - التعبير | |
| الواقعى للنظرية: أنها لا تتجو من التناقض إلا بتسلل لا | |
| شعورى إلى المذهب المثالى - تذبذبات الفكر المتكررة | |
| واللاشعورية بين المثالية والواقعية - أوهام إضافية تقوّى الوهم | |
| الأساسى | ٢٢١ : ٢٤٢ |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

ص.ب : ٢٣٥ الرقم البريدي : ١١٧٩٤ رمسيس

WWW.egyptianbook.org.eg

E - mail : info @egyptianbook.org.eg



هنري برجسون

(١٨٥٩ - ١٩٤١)

واحد من الفلاسفة الذين

حصلوا على جائزة نوبل - ١٩٢٧ -

وعمل أستاذا في كولييج دي فرانس

حتى ١٩٢١ .

وقد اشتهر هذا الفيلسوف بين قراء العربية بمذهب
«الديمومة» أي اعتبار الزمن امتدادا متصلا لا فواصل فيه .
واشتهر بين كتاب المسرح ونقادہ بنظريته عن الضحك
(وعن الكوميديا) وارجاعه العامل الأول إلى «الصفة
الإنسانية» ..

أما بين المتخصصين في الفلسفة فقد اشتهر بنظريته عما
يسمى «بالدافع الحيوى» وقد ترجمها بعضهم باسم «النازع
الحيوى» أي أن حياة الأحياء دافعا يدفعهم إلى الإبداع
وال تطور، وهو مذهب لا يزال يثير الخلاف بين المحدثين .

ويتضمن هذا الكتاب فصولا متعددة تدرس بالشرح
والتحليل وجهة نظر هذا الفيلسوف في العلاقة بين الجسم
والروح

د. محمد عناني

ISBN# 9774198492



6 221149 006270

هنري برجسون الاعمال الفلسفية الكاملة

فلسفة 8

S.P275



1 4 7 2 5 2

الهيئة المصرية العامة للكتاب

عالم المعرفة

جرائدك اشترى قسدي فود